Ю. Ю. Карпов

ЖЕНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ КАВКАЗА

Отсканировано
в марте 2015 года
специально для эл. библиотеки
паблика «Бæрзæфцæг»
(«Крестовый перевал»).

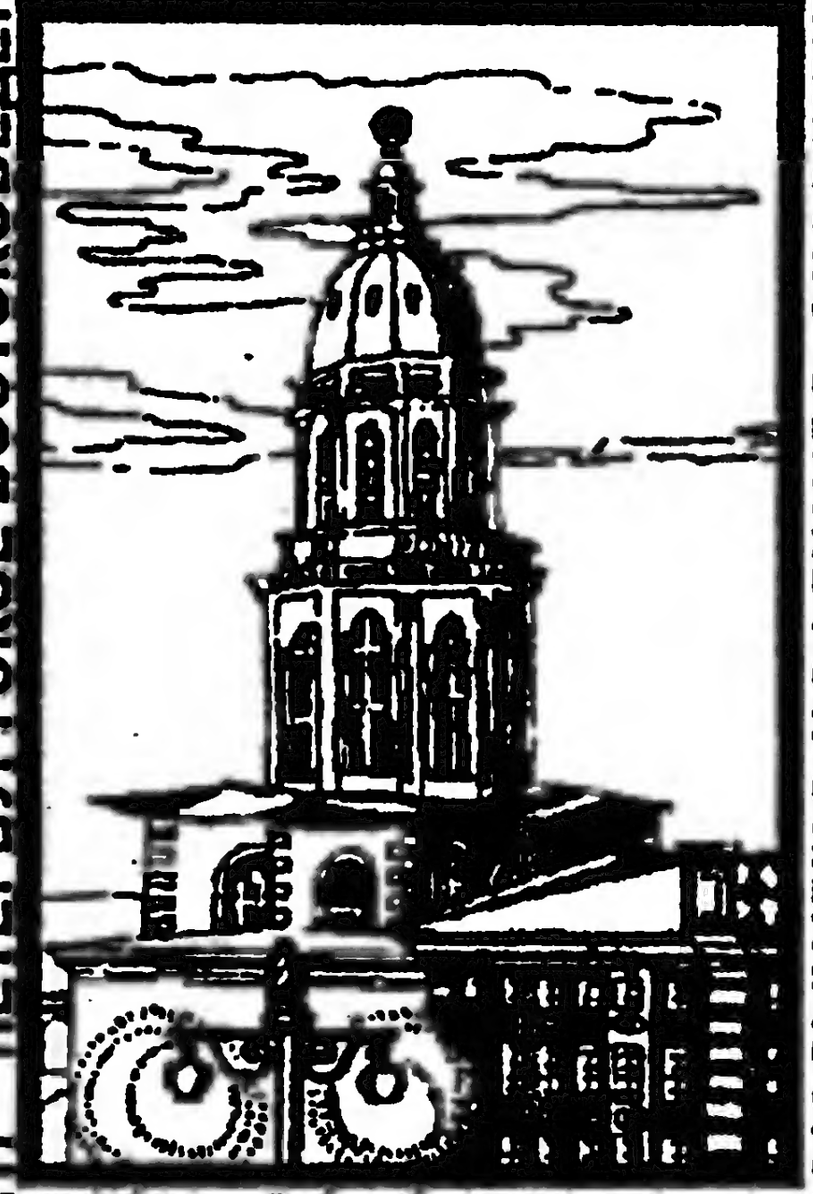
Скангонд æрцыд
2015 азы мартъийы
сæрмагондæй паблик
«Бæрзæфцæг»-ы чиныгдонæн.

http://vk.com/barzafcag

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ЦЕНТР "ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ"

ETHNOGRAPHICA



PETROPOLITANA

ST. PETERSBURG CENTRE FOR ORIENTAL STUDIES

Российская Академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

Ю. Ю. Карпов

ЖЕНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ КАВКАЗА

Санкт-Петербург
2001

УДК 396(479.0)
ББК Т52(24)-7

Ответственный редактор
Е. В. Иванова

Рецензенты:
А. В. Гадло, Е. В. Ревуненкова

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 00-01-16178д)

Карпов Ю. Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. —
К 26 СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2001. — 416 с. (Ethnographica Petropolitana, VI).

Книга является первым исследованием женской субкультуры в традиционной общественной практике народов Кавказа. В центре внимания находятся мировоззренческие основы жизнедеятельности социума, дающие возможность по-новому взглянуть на культурно-бытовые традиции населения региона, прямо и опосредованно связанные с женщиной и составляющими ее «мир» явлениями. Этнокультурное своеобразие Кавказа позволяет конкретизировать общие закономерности моделирования общественной среды, взаимодействия в ней женского и мужского социокультурных пространств, их изменений, которые происходили под воздействием факторов социально-политического, конфессионального и др. порядка.

Заставки: антропоморфная бронзовая пластика Кавказа.
Концовки: фрагменты декоративного оформления деревянной утвари и ковров народов Кавказа.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории Российской Федерации и за ее пределами принадлежит издательству «Петербургское Востоковедение».

ISBN 5-85803-172-2

© Ю. Ю. Карпов, 2001
© «Петербургское Востоковедение», 2001
Зарегистрированная торговая марка

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 6

Глава 1. ДЕТСТВО И ДЕВИЧЕСТВО 24

§ 1. Первые годы жизни 24
§ 2. В кругу сверстниц и сверстников 36
§ 3. В ожидании замужества 65

Глава 2. СВАДЬБА 80

§ 1. Покрывало невесты 80
§ 2. Ритуальное становление женщиной 102
§ 3. Первая встреча с мужем 138

Глава 3. МАТЕРИНСТВО 156

§ 1. Ожидание 156
§ 2. Роды 165
§ 3. Дети 193

Глава 4. СЕМЬЯ И ОБЩЕСТВО 204

§ 1. Общие замечания 204
§ 2. Хозяйственные обязанности 217
§ 3. Роли в календарной обрядности 241
§ 4. Имущество 259
§ 5. Отношения с мужем 267
§ 6. Права и обязанности в обществе 286
§ 7. Религия 315
§ 8. Демонология 329

Глава 5. ОБРАЗЫ ЭПОСА И ИСТОРИИ 337

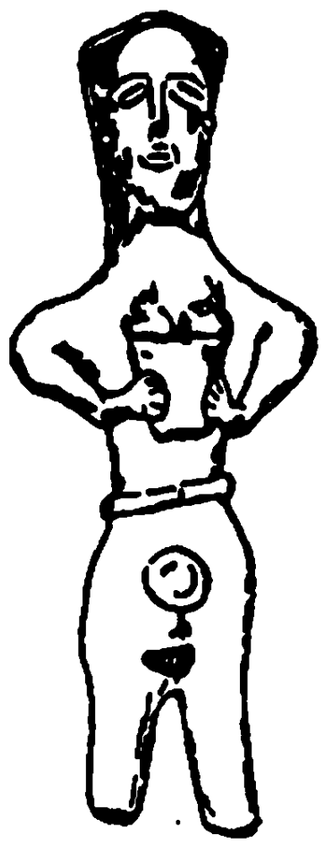
§ 1. Сата́на — Сатане́й-Гуа́ша 337
§ 2. Царица Тамара 348

Послесловие 364

Примечания 371

Литература и источники 379

Список сокращений 413



ПРЕДИСЛОВИЕ

Мир людей как система включает в себя множество взаимосвязанных структурных звеньев. Первичные, а возможно, и главные среди них — это мужская и женская половины человечества. Ведь предание гласит, что история началась с Адама и Евы. Они вопреки замыслу Бога определили строй жизни последующих поколений людей. И вина за нарушение Высшей воли лежит на первой женщине. Она выказала своенравие там, где мужчина был добросовестным исполнителем установленного порядка. Якобы с тех пор положение мужчины и женщины в обществе существенно различается. Каждый формирует свой особенный мир. Эти миры противопоставлены один другому, но невозможны друг без друга. Только их органичное взаимосочетание делает человеческое сообщество целостным и жизнестойким.

Качественные различия двух миров отмечены уже тем, что мужская среда и деятельность мужчин, как правило, формируют оболочку истории социума. В свою очередь, мир женщин большей частью скрыт от сторонних взглядов и известен, в частности мужчинам, гораздо хуже собственного. Очевидно для подобной «таинственности» у женщин были и остаются причины, что создает интригу во взаимоотношениях двух миров. «Женская тема» постоянно привлекала внимание мужчин, которые для начала отделяли женщин от себя: «Женщина является женщиной в силу отсутствия мужских свойств» (Аристотель). А после констатации реальных отличий — природных и социальных — стремились осмыслить феномен женщины и ее мира. Литература на эту тему обширна.

В настоящей книге речь пойдет о женщинах Кавказа. Во многих отношениях они очень разные, ведь и народов, проживающих в регионе, не один десяток и у каждого собственный путь исторического развития, свои традиции и уклад жизни. Но, живя на ограниченной территории Земли, объединенные общей судьбой, они остаются носителями реально существующего комплекса черт культуры, выделяющего Кавказ среди других регионов. Не случайно европейцам,

посещавшим этот край одно-два столетия назад, бросалось в глаза отличие статуса местных женщин от положения их соотечественниц, а также турчанок и персиянок. До- и послереволюционная отечественная публицистика большую часть жительниц Кавказа, в первую очередь проживавших в мусульманских районах, относила к категории порабощенных женщин Востока. Характерен лозунг 1920—1930-х гг. «Пальто — горянке», представлявший женщину лишенной даже элементарных прав. Лишь специальные этнографические исследования показали, что на самом деле положение женщины на Кавказе, в том числе в горных районах с давними исламскими традициями, было далеко не столь однозначным.

Работа называется «Женское пространство в культуре народов Кавказа». Под пространством понимаются не только физические границы женской функциональности в обществе, определяемой хозяйственными, социально-политическими и другими «материальными» факторами, но и пространство семиотическое, сопряженное с древними и изменявшимися в ходе исторического времени идеологическими постулатами. О женском пространстве можно говорить уже в силу его несовпадения с местом и ролью мужчины в жизни общества. В большинстве случаев мужское пространство создает контуры официальной культуры социума, тогда как женская субкультура пребывает как бы в тени. Тем больший интерес должно представлять изучение заявленной темы.

Автор не обольщает себя мыслью, что ему в должной мере удалось узнать и оценить соотношение женского и мужского или собственно женское пространство в культуре народов Кавказа. Насколько вечна тема, настолько вечны поиски подхода к ней. Предлагаемый взгляд — одна из возможных интерпретаций материалов, характеризующих женские параметры культуры у народов Кавказа. Такая постановка вопроса отчасти нарушает известный принцип изучения этнокультурных традиций, однако дает возможность приблизиться к уяснению закономерностей функционирования общества в пространных, но далеко не бесформенных границах.

Использованные в работе материалы почерпнуты в основном из литературных источников, составители которых вовсе не ставили перед собой цель описания мира женщины в культуре. По объективным обстоятельствам автор был лишен возможности проведения специальных полевых исследований. Безусловно, это не могло не повлиять на оценки и сам набор информации. Впрочем, едва ли можно обольщаться тем, что другая ситуация предопределила бы иные результаты и выводы. Одному этнографу-мужчине, зафиксировавшему специфические женские культы в горной области Грузии — Сванети, но наблюдавшему их лишь со стороны, пришлось заметить, что «только женщине-исследователю, овладевшей и сванским языком, и доверием сванки, удастся пролить свет на эти интереснейшие явления...» [Ковалевский Б., 1930, с. 113]. То есть на пути к

объективной оценке в каждом конкретном случае будут встречаться разного рода трудности. Поэтому вопреки видимым помехам решусь предложить один из вариантов видения указанной проблемы.

Предваряя собственно означенную тему, обращу внимание читателей на общее соотношение женского и мужского в указанной этнокультурной среде.

* * *

Подобно библейскому сюжету об установлении известных порядков на Земле не столько по воле Божьей, сколько в результате поступков первой женщины и первого мужчины, бытовавшие у народов Кавказа легенды тоже нередко возводят заведенные правила и обычаи к действиям перволюдей. Так, к дням, наступившим вслед за сотворением мира, относит следующий диалог между Богом и земным юношей сванская легенда:

> — Где ваши мужчины? — спросил Бог.
> Юноша ответил:
> — Мужчины пошли искать ссоры.
> — Для чего им ссоры искать?
> — Они пошли крайнюю ниву плетнем загораживать, но ее опять там испортит кто-либо, и из-за нее между нами и ими ссора произойдет, и для нас было бы лучше, если бы ниву мы оставили неогороженной.
> — А женщины ваши где?
> — Они пошли слезы занимать.
> — Как слезы занимать?
> — Так, наш сосед умер, и они пошли его оплакивать; когда и у нас кто-либо умрет, тогда их жены придут к нам нашего покойника оплакивать.
>
> [Маргиани, 1890, с. 245—246]

Процитированный отрывок примечателен несколькими обстоятельствами. Заслуживает внимания, во-первых, самостоятельность поступков людей, не санкционированных Высшей волей и не скоординированных с ней, а во-вторых, разнонаправленность действий лиц одного и другого пола. Хотя и мужчины и женщины оставили родное селение, однако цели у них были разные. Мужчины отправились враждовать с соседями во имя прав собственности своего микросоциума. Миссия же женщин, наоборот, должна была способствовать умиротворению отношений с внешним окружением. По-видимому, обе группы выступили в свойственных им амплуа. Последние, согласованные с естественными предрасположенностями лиц разного пола к той или иной деятельности, очевидно, были скорректированы установками, уже успевшими сложиться в среде перволюдей. По крайней мере, подобного мнения о далеких пращурах

придерживался житель высокогорной Сванети XIX в., который, судя по всему, исходил при этом из собственного опыта.

«Женское» и «мужское» являются составляющими одной из универсальных оппозиций культуры. Наряду с «четом» и «нечетом», «верхом» и «низом» и множеством других координат, эта оппозиция придает известную упорядоченность миру людей и окружающей его среде. Практически во всех системах культуры женское и мужское располагаются на разных концах одной оси, которая, впрочем, не столько и не только отдаляет их друг от друга, сколько объединяет, ибо без одного из составляющих пару теряет смысл и наличие второго. При почти неизменном суммарном выражении женского и мужского содержание самих категорий в конкретных культурных, точнее, социокультурных традициях варьирует. Причинами тому служат общественно-исторический, хозяйственный, религиозный и другие факторы. Поэтому и применительно к Кавказу, столь многоликому в этнографическом плане, невозможно очертить лишь одну модель соотношения женского и мужского, хотя вырисовывающиеся модели и будут в целом схожими.

Пожалуй, на всем Кавказе, даже при непроизвольной оценке кем-либо явлений и объектов, связанных с женщиной и мужчиной, первые места займет мужская ипостась. Однако акценты, какими будет сопровождаться аргументация подобного выбора, окажутся различными. Житель гор, будь то аварец, осетин, хевсур или ингуш, подчеркнет изначальное превосходство мужчины над женщиной, сославшись на природную, а соответственно, и Богом установленную данность.

> Однажды, — отмечал автор середины XIX в., обстоятельно изучивший быт и обычаи осетин, — я спросил: для чего они всем и каждому желают рождения сына, а не дочери? Мне отвечали, что женщина проклята Богом и что она никакой пользы не приносит как ни к чему не годная. Мужчина, напротив, есть краса природы: он сильное и свободное существо, все может произвесть, все приобресть, все сделать.
>
> [Берзенов, 1850в, № 2]

В сравнении с женщиной мужчина-горец действительно выглядит сильным и свободным. Он — воин, джигит, и его общественную прерогативу составляет защита жизней родных и близких. Джигитство (при недостаточной ясности происхождения термина *джигит* его социокультурные параметры вполне понятны) предполагает также особое удальство, бесстрашие и строгое следование принятым общественным нормам. Звучащая в ответе заносчивость оценок способностей мужчины «все произвесть... все сделать», скорее всего, обусловлена излишне прямолинейным и в то же время расширенным пониманием удальства джигита. Подобные оценки явно исходили из уст самих мужчин, которые практически на весь домашний труд и многие виды работ вне дома смотрели пренебрежительно свысока,

как на занятия, недостойные их, но приемлемые для женщин и уготованные им. «На вопрос „Зачем это у вас только женщины работают, а вы сами ничего не делаете?“ они отвечали, что у них „такой закон“!» [Дмитриев, 1894, с. 12]. Сочинения публицистов и ученых XIX—начала XX в. пестрят репликами сочувствия незавидной доле горянки. Впрочем, среди женщин не было слышно особого ропота по поводу своей участи, которую они воспринимали как должное, а равно и упреков в адрес мужчин за их «безделье». В глазах женщин в мужчине ценились иные качества:

Не хочу я, мама, богатого замужества;
Не хочу я замужества затянутого в талии мужа;
Я хочу, мама, мужа со стальным цветом лица;
Я хочу, мама, мужа оборванного, как облезлый старый волк;
Облезлого, всклокоченного, оборванного,
обросшего черной бородой;
Черным волком ночью вверх и вниз по-над Тереком рыщущего.
[Ошаев, 1929, с. 43]

В других районах Кавказа — в Абхазии, на большей части территории Грузии, а также у адыгских народов — положение женщины со стороны выглядело не столь тяжелым, как у горцев северо-восточной и центральной зон региона. Здесь женщины пользовались гораздо большими правами. Да и в быту ощущали и вели себя по-иному, нежели дагестанки или хевсурки. Отношение мужчины к женщине было отмечено чертами галантности, а в отдельных случаях, если верить высказываниям некоторых авторов, едва ли не раболепия. «Женщина для мингрельца — вся поэзия. Он ее наряжает, балует, устраняет от забот и хлопот, и все лишь для того, чтобы любоваться на нее самому и чтобы другие восторгались ею» [Тепцов, 1894, с. 5]. Однако и такое почитание не снимало некоего негативного оттенка, а порой и опасливого взгляда на женщину. Ей, а точнее, первым женщинам на Земле вменялось в вину появление среди людей таких напастей, как слезы, старость, смерть и даже вши [Глушаков, 1903, с. 7—8].

Подобные и схожие реалии общественного быта, не лишенные нравоучительного подтекста легенды, по-своему реагируя на общественно-исторические и хозяйственно-экономические условия жизни социума, господствовавшие в нем идеологические догмы, явно выражали мировоззренческие постулаты и схемы особенностей двух обеспечивающих жизнь начал: женского и мужского. Каждое из них наделялось в культуре собственным значением и собственной знаковостью, которые, отличая и разделяя эти начала друг от друга, предполагали их органичное сочетание.

* * *

Кавказские варианты пространственного разграничения женского и мужского соответствуют известным универсалиям. Мужское свя-

зывается с правой стороной и верхом, женское — с левой стороной и низом. Подобная диспозиция наблюдается в конструктивном решении жилища, в поведенческих нормах общежития, обрядовой практике и др.

Именно на использовании такого рода кода могли, в частности, строиться гадания о поле будущего ребенка. Среди грузин и армян были распространены следующие приметы. Если у беременной женщины заметно выдавалась правая сторона живота или сама она ощущала плод ближе к правой стороне, либо, сидя, часто выставляла правую ногу, а идя на зов, делала шаг правой ногой и глядела вправо — это предвещало рождение сына. Левая ориентация в аналогичных случаях расценивалась как предвестница рождения дочери. Чеченки, для того чтобы родить мальчика, считали необходимым после близости с мужем лечь на правый бок. В Абхазии для облегчения родов повитуха клала возле роженицы слева — ножницы и веретено, а справа — нож, кинжал, шило, топор и говорила: «Если ты мальчик, иди направо, а если девочка — налево». Среди множества практиковавшихся грузинками и армянками способов определения пола будущего ребенка были и такие. В чашку с водой женщина наливала немного молока, и если оно оставалось на поверхности — ждали сына, если шло ко дну — то дочери. Или на голову женщине потихоньку сыпали соль и наблюдали за ее движениями; если она подносила руку к голове, считали, что родит мальчика, к другой части тела — девочку. Последние два способа гадания связаны с критерием вертикального взаиморасположения женского и мужского, который отчетливо прочитывается в приметах, бытовавших у народов Дагестана. По наблюдениям аварок, мальчик ощущается высоко, около груди, девочка же в нижней части живота [Соловьева, 1995, с. 21—22; Чеснов, 1996а, 148; Чурсин, 1957, с. 182; Чурсин, 1995, с. 26].

В соответствии с указанным принципом организовывалась и окружающая человека среда. Так, в жилых постройках горцев Грузии помещения нижнего яруса составляли основное жизненное пространство лиц женского пола (там же обычно содержался скот), а верхние этажи были закреплены за мужчинами. По поверьям сванов, «если женщина не разрешится в нижнем этаже дома, то будет дурная года» [Нижерадзе, 1902, с. 59].

> Нижний этаж (дома. — *Ю. К.*), — писали о хевсурах, — всегда полный дыму, где помещается семейство вместе со скотом, имеет одни двери, через которые мужчинам неприлично входить. Они спускаются туда по лестнице в отверстие из верхнего этажа, составляющего род сарая или сенника, в котором стоит кровать хозяина дома... На супружеские свидания (муж. — *Ю. К.*) отправляется в глухую полночь, с осторожностью прокрадываясь как бы на запрещенное опасное свидание, — но прежде спрашивая чрез верхнее отверстие позволения... Молчание — знак согласия, и он тихо спускается по лестнице...
>
> [Зиссерман, 1851, № 22]; см. также: [Лихачев, 1876, № 84; Эристов, 1855, с. 121]

Сами постели мужчин и женщин имели принципиальные конструктивные различия. Если обычным ложем для хевсурки в *босели* (хлеву) служила крытая соломой плетенка *чапи*, то мужчина спал на украшенной резьбой деревянной тахте на в ы с о к и х н о ж к а х (здесь и далее разрядка моя. — *Ю. К.*). «На мужском ложе женщинам... запрещали спать, чтобы не разгневать „ангела дома“» [Макалатия, 1940, с. 114—115]. Схожая картина наблюдалась и в Дагестане, у аварцев. В домах, имевших одну комнату, мужчины и женщины спали в разных ее углах. «Мужчина спит на диване или на кровати, если она имеется, а женщина прямо на полу, подстелив под себя шубу» [Козлова (А), л. 73]. Мало отличался от подобных обычаев и порядок, сложившийся в семейном быту населения Юго-Осетии. В отсутствие в доме мужа «жена не имеет права ложиться спать на свою кровать, а должна взять постель и лечь на полу ходзара (главного помещения жилого дома. — *Ю. К.*) рядом с остальной семьей. Как бы поздно ни вернулся домой муж, женщина не имеет права лечь в кровать до его прихода и заснуть; она должна ждать прихода мужа» (в другом месте тот же автор в качестве конструктивного отличия женских деревянных кроватей от мужских отмечал более низкие ножки первых) [Пчелина, 1930, с. 27, 41].

Вертикальное взаиморасположение мужского и женского в пространстве дома могло коррелировать с горизонтальным. У тех же хевсур параллельно описанному было принято и иное деление жилой среды. Возле очага (*кверби*), размещавшегося в центре помещения нижнего этажа постройки, места распределялись следующим образом: справа садились мужчины и эта сторона называлась *самамацо* ('для мужчин', 'мужская'), левая же предназначалась женщинам и называлась *садиацо* ('для женщин', 'женская'). Женщина не имела права сесть на правой стороне, ибо в этом случае мужчину якобы покидал его ангел-хранитель [Макалатия, 1940, с. 112; Эристов, 1855, с. 121]. У аварцев и багулалов основное помещение старинного дома тоже делилось на две половины. Незримая граница проходила по середине, по линии огня, обозначенной очагом. Ближайшая от входа половина считалась мужской — «у двери», в глубине была женская — «у посуды» (мужская половина становилась правой в тех случаях, когда вход размещался на правой стороне комнаты) [Мовчан, 1972, с. 121]. Противоположная ориентация была принята в жилище карачаевцев: почетное место главы семьи, места мужчин и гостей мужского пола находились у боковой стены дальше от двери, за очагом [Карачаевцы, 1978, с. 135]. Деление жилого помещения по линии очага на правую — мужскую и левую — женскую части существовало у осетин. Причем ориентация производилась не с внешней стороны, от входа, а изнутри [Уарзиати, 1990, с. 111]. В целом схожие явления наблюдались и в традициях других народов региона (см.: [Дьячков-Тарасов, 1902, с. 15; Каракаш, 1903, № 21; Кобычев, 1982, с. 104; Харадзе, 1960, ч. 1, с. 132; Хасиев, 1985, с. 55]).

Представления о пространственном разграничении женского и мужского имеют на кавказской почве корни, уходящие в глубокую древность. Согласно археологическим материалам Самтаврского могильника (Грузия, XIII—XII вв. до н. э.), мужские захоронения отличались от женских, помимо прочего, тем, что в первых тело располагалось на правом боку, а во вторых — на левом [Пирпирашвили, 1961, с. 125]. Различная ориентация тел умерших мужчин и женщин характерна для кувшинных погребений VI—III вв. до н. э. в Мильской степи Азербайджана [Османов, 1974, с. 474]. Не случайно и в легендах о творении мира, отсылающих слушателей к первоистокам сущего, места рождения первых людей порой оказываются разделены. По чеченскому варианту подобных легенд, мужчина появился на свет на востоке, а женщина — на западе [Далгат Б., 1893, с. 21]. Наконец, в обрядах, обычно сохраняющих структурно важные элементы архетипа, мужчины и женщины могли размещаться по разные стороны от центра/линии действа. Проявлением указанной закономерности, а не только следствием патриархальных (в социокультурном значении термина) порядков было размещение женщин на периферии обрядового локуса либо полное их отстранение от участия в ритуале. В качестве примера сошлюсь на запрет женщинам подниматься на священную для абхазов гору Дыдрипш. Подобная установка выглядит парадоксальной, ибо располагавшееся на горе святилище было посвящено Богоматери. Едва ли не в оправдание заведенной практике и вопреки «женскому имени» объекта поклонения «святую силу» Дыдрипша

Ингушка
Фото второй пол. XIX в. МАЭ. № 136-21

представляли в образе мужчины, брата этой «силы» [Чурсин, 1957, с. 39, 42]. Пояснение данному факту находим в запрете на посещение женщинами гор, введенном во избежание оскорбления святости владений их божества [Инал-Ипа, 1954б, с. 219]. В свою очередь, в чеченском языке обозначение горных поселений лексемой *пхьа* подразумевает место пребывания именно мужчин [Устное сообщение С. А. Хасиева].

Привязка мужской субстанции к верхней, воздушной, небесной страте при одновременной «приземленности» или «заземленности» женской субстанции имеет в кавказских традициях впечатляющие примеры. Это сведения античных авторов об обычае колхов хоронить мужчин на деревьях завернутыми в бычьи шкуры, а женщин — в земле [Латышев, 1947, № 3, с. 283, 292], а также практикуемый среди населения значительной части Кавказа обычай погребения умерших женщин в более глубоких могилах, чем это делается при захоронении мужчин (мужскую могилу роют до пояса, женскую — до груди) [Джанашвили, 1893, с. 284; Кунина, 1940, с. 22; Шиллинг, 1993, с. 70; Эфендиева, 1989, с. 9; ПМА, № 1688, л. 74, 90 об.]. Упомяну здесь же, что в Осетии, в горных районах Грузии, в Дагестане во время как обрядовых, так и повседневных трапез мужчины рассаживались на скамьях (в первых двух областях глава семьи имел особое кресло) и принимали пищу со стола или небольших столиков, тогда как женщины в качестве сидений использовали подушки либо сидели на корточках или просто на соломе, земле, а пищу для себя расставляли на низких столиках, подносах или досках [Гаджиева, 1985, с. 59; Джикия, 1988, с. 73—74; Мачабели, 1887, с. 495; Пчелина, 1930, с. 27; Пчелина, 1937, с. 96; Харадзе, 1960, ч. 1, с. 132]; отличающиеся сведения имеются в отношении абхазов [Чеснов, 1993, с. 126]. По представлениям осетин, кабардинцев, вайнахов, женщине считалось неприличным садиться на стул, она могла сидеть, лишь поджав под себя ноги, а употреблять пищу и пить воду — только присев на корточки [И. К., 1876, № 148].

Разъединение мужчин и женщин в уровнях пространства осуществлялось и при помощи посредника, в роли которого выступал конь. Образ этого животного, сопряженный с такими важными для большинства кавказских традиций социокультурными категориями, как наездничество/джигитство, обозначал сферу мужского, а само животное выступало в качестве верного спутника мужчины-воина. Для женщин езда верхом в норме считалась неприемлемым занятием. Например, в Хевсурети женщина не имела права сидеть на коне, и если бы, по словам наблюдателя, невеста въехала в деревню мужа верхом, то это было бы расценено как «неприличие, граничащее с бесстыдством» ([Тедорадзе, 1941, с. 142]; см. также: [Никитин, 1897, № 178; Урбнели, 1890, с. 160; Эристов, 1855, с. 112]). Только смена собственного, женского статуса на мужской, приобщение к когорте воительниц-«амазонок», примеры чему известны в реалиях второй

половины XIX в., позволяли женщине воссесть на коня, тем самым поднявшись над землей. Правда, у адыгских народов среди лиц знатного происхождения, а также нередко применительно к невесте у рядового сословия практиковался в известном смысле компромиссный вариант, позволявший женщине, не посягая или не претендуя на прерогативы мужчины, подняться над землей. Имеется в виду использование оригинальной деревянной обуви на подставках — «ходулей» (*пхавако*). «Женщины обычно ходили на ходулях, как мужчины обычно ехали на коне» [Кабардинский фольклор, 1936, с. 343]. Однако социально привилегированная среда бытования данного вида обуви (к тому же сравнительно поздно заимствованного от арабов через Турцию) [Уарзиати, 1990, с. 37] лишь подчеркивает компромиссный характер указанного явления.

Мужские и женские модули пространства опосредованно связывались с оценочными категориями. Движение вправо или правой рукой, совершаемое ли в ритуале, наблюдаемое ли при гадании, расценивалось в качестве благоприятного предзнаменования, гаранта ожидаемого результата, счастья, тогда как движение налево потенциально сулило несчастье, неисполнение задуманного [Е. Т.-А., 1889, № 132; Ковалевский М., 1882, с. 208; Кудаев, 1988, с. 60—63]. Равно объекты и явления, делимые по принципу верхние — нижние, движение в одной или другой страте, соотносились с категориями «лучшее», «святое» и наоборот. В том или ином виде подобные представления могли иметь связь с мужским и женским началом.

* * *

Подобно тому как принципиально различалось поведение мужчин и женщин, те или иные характерные его особенности, так и деталями внешнего облика демонстрировалась принадлежность к своему полу, что, в частности, фиксировалось через цвет. «Женское платье, — писал о сванах автор середины XIX в., — мало чем разнится от мужского, за исключением белого цвету, присвоенного женскому полу; мужчины же никогда не употребляют красного цвету на шапки и белого на платье» [Майсуров, 1853, № 85] (аналогичные сведения о черкесах см.: [Адыги, 1974, с. 364]). Равно и осетин наблюдал, «чтобы на нем не было красной одежды, как у женщин» [Лиахвели, 1885, № 202].

Многие элементы одежды девушек и женщин были призваны скрывать их естество или оберегать от «дурного глаза» и «нечистой силы». Таково предназначение девичьего корсета, женских головных платков и т. д. Для женщины оказаться при людях с непокрытой головой считалось равносильным признанию ее распутной [Буш, 1904, с. 600]. В свою очередь, разнообразные и многочисленные украше-

ния помимо эстетических выполняли функции амулетов, оберегов (см., напр.: [Дирр, 1903, № 274] [1]).

Схожее и вместе с тем отличное положение фиксируется применительно к мужчине. В мужской одежде, особенно в одежде горца, специфическую роль выполняли шапка и оружие, которым в традиционной бытовой культуре придавалось предельно большое значение, поэтому на вопросе об их семантике остановлюсь подробнее.

Шапка (папаха) являлась важнейшим элементом костюма мужчины. С ней связывали представления о его достоинстве. «Как бы беден ни был горец, но шапку всегда старался иметь отличную» [Кокиев, 1989, с. 55]. «Можно носить лохмотья или только клочки одежды, но нельзя показаться другим без головного убора или без кинжала» [Сержпутовский, 1916, с. 285]. Народная мудрость гласила: «Шапку носят не для тепла, а для чести»; «Если тебе не с кем посоветоваться — посоветуйся с шапкой». Головной убор мужчина не снимал и в помещении (за исключением башлыка). Сбить у кого-либо шапку, так же как у женщины обрезать рукава платья, считалось великим оскорблением [Студенецкая, 1989, с. 113, 223]. Показательно, что параллель проводится с рукавами платья женщины, тем самым подчеркивается оголение собственно тела. Впрочем, более типичным для горско-кавказской среды было сравнение головных уборов мужчины и женщины, точнее — противопоставление папахи платку. «Недостойный не должен носить папахи, пусть носит женский платок». Достоинство мужчины предполагало отвагу, геройство, соблюдение этикетных норм, верность дружбе и данному слову. Но совокупно с перечисленными и другими чертами характера и поведения оно подразумевало и природное начало. В кавказских традициях отчетливо фиксируется знаковый параллелизм, а порой и тождество верха и низа тела человека, примеры чему мы неоднократно встретим в дальнейшем [2].

В еще большей степени знаковый оттенок физиологической мужественности несло в себе оружие. Оно составляло неотъемлемый атрибут костюма горца. С середины XIX в. кинжал вошел в моду и в Закавказье, где его носили, обычно с черкеской, представители богатых слоев городского и сельского населения. Так, например, описывали облик дагестанца:

> Талия перетянута кожаным поясом с металлическими украшениями, а у людей богатых и зажиточных с серебряным прибором. Спереди на поясе висит кинжал, у богатого оправленный в серебро, а у бедного без всякой оправы. Кинжал не снимается никогда, даже дома, сняв черкеску, горец опоясывает себя поясом с кинжалом поверх бешмета. Собираясь в путь, горец затыкает сзади за пояс пистолет и набрасывает на плечо винтовку... Шашка не составляет необходимости в вооружении и употребляется при отправлении в поход, для действия против неприятеля... Каждый оборванный горец, сложив руки накрест, или взявшись за

> рукоять кинжала, или опершись на ружье, стоял так гордо, будто был властелином вселенной. Движения горца ловки и быстры, походка решительная и твердая, во всем видны гордость и сознание собственного достоинства.
>
> [Дубровин, 1871, с. 544, 547]

К этому характерному описанию добавлю реплики других авторов XIX в. относительно наиболее типичных черт ношения мужчинами оружия. Об адыгах: «Черкес никогда не выйдет из своего дома невооруженным, по меньшей мере он носит обычно саблю или кинжал у пояса...»; «...Спереди на поясе висит длинный кинжал, а на боку — сабля»; «...Черкес ест, пьет, говорит, забавляется всегда с кинжалом на поясе и спит, имея его под своим изголовьем...» [Адыги, 1974, с. 266, 335; Хан-Гирей, 1978, с. 243]. Об осетинах: «...Одеваются по примеру черкесов и никогда не появляются без обычного для их страны оружия — кинжала за поясом»; «Дома осетины, как и все кавказцы, всегда носят кинжал» [Осетины, 1968, с. 158, 204]. О горцах в целом: «Азиатцы носят кинжал не на боку, а впереди» [Бестужев-Марлинский, 1958, с. 451]. По наблюдениям Е. Н. Студенецкой, на всем Северном Кавказе «без кинжала, ножа мог ходить только мальчик или глубокий старик» [Студенецкая, 1989, с. 38].

Феномен холодного оружия на Кавказе многогранен. Одним из его аспектов, совокупно с местными особенностями развития общества и культуры, были ярко выделяющиеся культы оружия и воина, свидетельства чему предлагают материалы археологии, фольклора, этнографии. В эпических текстах и сказках герой и его оружие сливаются в одно целое, представляя органичное двуединство. Они и рождаются вместе:

> ...Мой маленький булатный кинжал, который вышел вместе со мною из утробы моей матери в день моего рождения и который постоянно у меня хранится в изголовье моем.
>
> [Памятники, 1925, с. 14; Нарты, 1989, с. 127]

Холодное оружие сопровождает мужчину и на тот свет (оно не только включается в погребальный инвентарь, но над оружием умершего производится его оплакивание: «Плакальщица берет кинжал покойного и, опираясь на него, начинает плакать, громко причитая» [Макалатия, 1940, с. 165]).

Сила героя обычно непосредственно связана с обладанием и способностью владения чудесным, всепобеждающим оружием, мечом. В свою очередь, в мифологическом ракурсе воинское мастерство и доблесть героя производны от культа мужского плодородного начала, а культ воинов, культ вождей сопричастен фаллическому культу. Лишь со временем социально-политические аспекты первого возобладали настолько, что вытеснили сексуальный аспект мужской силы на нижний уровень своих структур. По мнению А. Р. Чочиева, к культу мужской плодородной силы восходят лексемы северокавказской

Осетины
Фото второй пол. XIX в. МАЭ. № 136-14

эпики *нар / нарт / нарты*, подразумевающие «самцовость» [Чочиев, 1985, с. 214—219].

Кавказский вариант упомянутых культов в целом не оригинален. Вероятно, он испытал воздействие иных культур. В частности, влияние можно усмотреть со стороны скифов и сарматов, с которыми древние обитатели края активно контактировали, более того, последний из указанных народов, очевидно, сыграл некоторую роль в этнической истории современного населения Центрального Кавказа. Поэтому здесь правомерно сослаться и на фаллическую символику скифского *акинака* — короткого меча. Она отчетливо прочитывается в памятниках монументальной скульптуры, где изображения акинака и фаллоса не только соседствуют, но явно объединены единым знаковым содержанием и фактически синонимичны (см.: [Алексеев, 1980; Петренко, 1986; Шульц, 1967] и др.).

Схожая картина наблюдается в кавказских традициях. Из материалов археологии сошлюсь на бронзовую культовую пластику, где фалличность фигурок совмещается с их общим воинственным видом и соответствующими ему атрибутами (подборки материалов см.: [Zakharov, 1932; Марковин, 1986]). Памятники фольклора также фиксируют соотнесенность мужского полового органа с кинжалом, ножом и т. п. Иногда она звучит открыто (мужчина — нож, женщина — точильный камень) [Памятники, 1928, с. 46], но чаще представлена опосредованно [3].

Боевой нож, меч, кинжал и т. п. наряду с папахой являлись у горцев Кавказа главными внешними признаками (символами) физической и социальной зрелости мужчины, тогда как «пика... составляет единственное оружие стариков, так же как стрелы есть достояние детей» [Эристов, 1855, с. 119]. Наличие в одежде мужчины холодного оружия было демонстрацией его мужской силы, противопоставленной незрелости юношей и дряхлости стариков [4]. О наделении кинжала фаллической знаковостью говорит и способ его ношения.

В цитированных материалах отмечается, что его всегда носили на поясе спереди (саблю же на боку) и «никогда» не снимали [5].

Опосредованно фаллическая и шире — сексуальная символика переносилась на другие виды оружия. Стрела и пика уже упоминались, и каждой из них был присущ особый оттенок. Очевидно, и ружье, винтовка, оставаясь в том же семантическом ряду, подразумевали собственный нюанс отмеченной знаковости. В фольклорных текстах сванов фразеологизм «взвести курок у ружья» означает интимные супружеские отношения. Равно вещий сон об измене жены выглядит как разборка ружья героя неизвестным лицом [Грен, 1890, с. 99, 105—106].

В свете изложенного предельно открытой становится семантика норм адата, согласно которым большим стыдом для мужчины считалось ударить чем-либо женщину, «в особенности каким-нибудь оружием» [Грабовский, 1876, с. 75], или просто направить оружие в ее сторону.

С подобной символикой мы неоднократно будем встречаться в дальнейшем. В настоящем случае подчеркну принципиальное различие выражения во внешнем облике представителей разного пола их «природы». Тогда как в девушке и особенно в женщине детали и весь комплект одежды были призваны не только защищать, но и скрывать их естество, в мужчине, наоборот, его сила и «достоинство», сопряженные с атрибутами пола, демонстрировались предельно открыто. Оружие, в первую очередь кинжал, выражая мужскую силу как таковую, во всем разнообразии ее проявлений и вариантов, являлось также своего рода амулетом. Публичное «гордое» ношение кинжала и почти полная неразлучность с ним создавали вокруг мужчины своеобразное защитное поле. Обладая им, мужчина и вел себя надлежащим образом, т. е. свободно и до известных пределов раскованно, чего в большинстве случаев не могли себе позволить женщины либо чего им не дозволялось делать. Стремление женщин обрести «амулет», подобный мужскому, наделяло защитными свойствами ножницы. Они служили своего рода оружием женщины [Миллер В., 1992, с. 107; Нарты, 1974, с. 200, 216]. Однако по своим «защитным» качествам ножницы много уступали мужскому оружию.

Различия в облике, характере поведения и т. п. представителей обоих полов демонстративно устанавливались по достижении юношами и девушками совершеннолетия, т. е. официального признания их половой зрелости. На девушку по этому случаю надевали головной убор. У разных народов он различался покроем, но функции его везде были одинаковыми. Надевались на взрослую девушку и украшения. За всем этим стояло стремление закрыть женское естество, одновременно установив над ним контроль и обезопасив женщину. Внешне схожие изменения происходили и в облике совершеннолетнего юноши. С этого момента он начинал носить шапку/папаху мужского фасона. Отец, дядя или аталык (воспитатель) дарили ему ору-

Чеченцы
Фото Воюцкого. Вторая пол. XIX в.
МАЭ. № 136-24

жие, в наборе которого особо выделялся кинжал, нередко передававшийся по наследству. Оружие крепилось на вновь обретенном юношей мужском поясе. В дополнение к этому молодой человек часто получал в подарок коня и отныне, будучи во всеоружии, начинал вести активный образ жизни. Вместе со сверстниками, а порой и со взрослыми мужчинами молодой горец отправлялся в набеги и походы. Напротив, поведение девушки после надевания женских или специфических девичьих, т. е. «предженских» атрибутов одежды предполагало следование жесткому регламенту с предписываемыми им ограничениями.

Наиболее рельефно подобная разнохарактерность мужских и женских стереотипов поведения, представавших в различных внешних формах, видна в традиционной культуре жителей горной зоны края. Впрочем, следует иметь в виду, что она имела преимущественно знаковое выражение, а на деле то же девичество являлось фазой активной самореализации женской личности. Тем не менее, знаковые стереотипы влияли на общественные модели как таковые, на образ жизни, мышление, мировидение и, следовательно, на линии поведения индивидов.

Надежное, действенное и активное по сравнению с женским «защитное поле» мужчин, их физиологическая и социальная сила формировали «защитное поле» для общества в целом. В условиях ограниченности в горной зоне земель, пригодных для возделывания, военные экспедиции мужчин в соседние районы обеспечивали существенный процент необходимых обществу жизненных ресурсов. В производящем хозяйстве мужские функции (вспашка земли, сев и т. п.), мужская деятельность, в общем объеме работ нередко уступавшие женским, имели первостепенное значение по причине наделения их сакральной оплодотворяющей мощью, без которой невозможны результаты. В этих сферах жизни общества мужская сила, органично сочетавшая в себе оба аспекта, определяла их направление и дина-

мику, тем самым обусловливая собственный примат. Аналогичным доминированием мужского начала была пронизана и частная жизнь.

Единственно приемлемым, конституированным видом самореализации женщины являлось обеспечение продолжения рода мужчины, мужа. Подлинной трагедией становилась ее неспособность к деторождению. В этом случае возможная помощь ожидалась от божественных покровителей, чудодейственных сил, к которым причислялись фаллические памятники. На Кавказе последние многочисленны и встречаются в разных его уголках (см.: [Алборов, 1928, с. 25; Булатов, 1990, с. 75; Крупнов, 1971, с. 45—47; Макалатия, 1925, с. 36; Мужухоев, 1989, с. 49—50; Рехвиашвили, 1963] и др.). Даже древние бронзовые «голые статуэтки», находимые в земле, вызывали поклонение, женщины целовали их и молили о даровании детей [Головинский, 1878б, с. 252]. Помимо того что фаллические памятники сами по себе служили предметами почитания, нередко наблюдалось их совмещение с объектами официального культа. Фаллические памятники располагались на территориях христианских монастырей, по соседству с храмами [Флоренский, 1908, с. 57—58]. Фаллическую форму имели архитектурные детали святилищ, боевых башен, мавзолеев, склепов [Бардавелидзе, 1932, с. 31—32; Тменов, 1985, с. 52; Чахкиев, 1993, с. 59]. К этим памятникам женщины приходили с известными просьбами, к ним же обращалось общество для ниспослания погоды, урожая и т. п.

Официальный примат мужского начала, маскулинности создавал посылки для формирования идиллической утопии о мужской самоценности. Отсюда мужчина — «краса природы», существо, способное «все произвесть». Его природа представлялась едва ли не самодостаточной. «В глубокой древности, — говорится в предании имеретин, — детей рождали не женщины, а мужчины из ребра». Каждый мужчина рождал только двух детей: мальчика и девочку. В то время люди были бессмертными и вечно молодыми. Однажды некая женщина стала бранить своего мужа за то, что он родил только двух детей. «Вдруг послышался голос Бога: „Отныне вместо мужчины ты будешь рождать детей в мучениях и по нескольку“. После этого люди стали смертны, и старость посещает каждого» [Глушаков, 1903, с. 7]. Взгляд мужчины на женщину при народе — это взгляд свысока, в котором чаще всего доминировало превосходство. Но пелена превосходства или пренебрежения тщательно маскировала тайное опасение женщины. Именно такое положение вещей достаточно точно передает следующий популярный в XIX в. анекдот:

> Один ваиз, рассказывая собравшимся в мечети лицам о хитрости, неверности и злодеяниях женщин, высказывал, что на свете не знает человека, который был бы доволен своею женою и отзывался бы хорошо вообще о женщинах. В подтверждение того, что сказанное им — сущая правда, он обращается к слушателям, приглашая их встать, если они сами недовольны своей благоверной. Все, за исключением од-

ного, поднимаются как один человек. Удивленный ваиз вопрошает сидевшего: «Неужели ты счастливее нас всех, на твою долю попалась такая добродушная жена, которой ты доволен?» — «Далеко не счастлив, почтенный ваиз, — отвечает сидевший, — я совсем не доволен своею женою: от нее мне нет покоя, это не женщина, а сатана! Что же касается того, что я не подымаюсь с места, то это потому, что жена моя так крепко хватила меня поленом по ноге, что нога сломалась и я не в состоянии стоять, — еле двигаюсь...»

[Кочарлу, 1895, № 4115]

Для провозглашения всевластия мужчины, противопоставленного декларированной неполноценности женщины, исходной посылкой служили сакрализованные общественные функции, гарантом исполнения которых являлось специфическое «защитное поле» мужчины — оружие. У лишенных столь действенной защиты женщин могло появляться чувство собственной ущербности, или, как выражаются последователи психоаналитической школы, комплекс маскулинности (см.: [Хорни, 1993]).

Приведу выдержки из сочинений авторов XIX—начала XX в., в которых описываются более или менее типичные ситуации, с сопутствующими характерными оценками. Первая взята из работы о семейной и общественной жизни женщин Азербайджана. «Мальчик с юных лет приучается относиться к своим сестрам и вообще к детям женского пола с нескрываемым презрением: он понимает, что в глазах своих родителей стоит неизмеримо выше своих сестер. В его играх проглядывает заносчивость и деспотическое отношение к сестрам. Он мучит их, бьет, и девочка сама сознает свою беззащитность, сознает, что он „мальчик“, а она „девочка“, следовательно и не вправе отвечать побоями на побои. Мне врезалась в память следующая сцена. Однажды, недалеко от играющих детей, я заметил маленькую шестилетнюю девочку, которая, прижавшись к стволу дерева, горько и неутешно плакала. Я подошел к ней и спросил, почему она плачет. Она обратила ко мне свое омоченное слезами личико и проговорила с рыданиями: „Я хочу быть мальчиком!“ В наивном желании маленькой девочки выразился горький протест против деспотизма сильного пола» [Захаров, 1894, с. 106].

Желание стать мужчинами недвусмысленно прочитывается и в поведении некоторых девушек зрелого возраста, о которых в том же круге источников о Дагестане и горной Грузии сообщается следующее. «Жители помнят несколько случаев, когда девушки одевались в мужское платье и занимались исключительно мужскими делами» [Далгат Б. (А), л. 15]. Или: «...Некоторые из девушек... отказывались даже принадлежать своему полу, одевались в мужское платье и вооруженные являлись на собраниях, кутежах и проч. ... словом, вели себя положительно как мужчины» [Хизанашвили, 1896, с. 132]. Вопросу «амазонства» в поздних кавказских реалиях ниже будет уделено особое внимание. Но в приведенных примерах трудно не увидеть, с

одной стороны, присутствие в девочках и девушках, т. е. в еще не состоявшихся женщинах, чувства зависти к представителям противоположного пола, с другой — притягательность образа мужчины-воина в социокультурных приоритетах и, наконец, относительную лояльность общественного мнения к указанным поступкам девушек. Прецеденты обратного порядка, т. е. восприятия мужчинами женских функций и ролей, отсутствуют. В этом видится различный подход в оценке места и значения двух частей социума, при котором одной из сторон отдавалось предпочтение.

Однако такой вывод, опирающийся на вполне очевидные факты, до некоторой степени сужает целостное видение ситуации. Реальная жизнь, формируемая многими составляющими, часто корректирует, а то и игнорирует идеологемы, провозглашенные в том или ином обществе в качестве ведущих. Общественная модель, будучи системой, предполагает сбалансированность главных составляющих. Одной из таковых являлось деление мира на женскую и мужскую половины. А понятие половины уже само подразумевает некое равновесие. Дальнейшее изложение и будет посвящено исследованию механизмов, которые определяли взаимодействие указанных половин в жизни общества.

Глава I

ДЕТСТВО И ДЕВИЧЕСТВО

§ 1. Первые годы жизни

В традициях населения большей части региона разным отношением к мужчине и женщине было отмечено само появление ребенка на свет. В известном смысле оно даже предшествовало акту рождения, так как желание иметь сыновей женщины пытались осуществить, надевая на себя специальные амулеты. Под знаком подобной надежды проходили месяцы ожидания, но, естественно, мечты сбывались далеко не всегда.

> Когда в ингушской семье предвидится новый член, будущая мать борется между приятной надеждой видеть сына и опасением родить дочь... Девочка тотчас по появлении своем на свет вносит огорчение в жизнь самых близких к ней людей и нередко возбуждает к себе если не недоброжелательство, то полнейшее равнодушие... Только рождение сына считается хорошим событием; рождение же дочери терпится только как неизбежное зло.
>
> [Ахриев, 1878, с. 284]

Появление в семье одних девочек вынуждало сванов даже прибегать к их умерщвлению.

> Обычай этот, — писал автор середины XIX в., — был распространен по всей Сванетии и в одном доме, где я имел ночлег, несколько лет назад убито было 5 девочек. Он уже вывелся в Княжеской и выводится в Вольной, благодаря стараниям (князей. — *Ю. К.*) Дадешкелиани, пристава и священников. По распространенному у нас мнению, убийство происходит посредством горячей золы, которую всыпали в рот ребенку. Но я слышал от самих сванетов, что это клевета, что девочек просто морили голодом, не давая им груди. По тому же мнению, причиною считали бедность. Это тоже неверно, ибо убивали и дворяне и крестьяне, как богатые, так и бедные. К тому же вспомним, что сванет покупает невесту, платя за нее 20—40 штук рогатого скота. То было просто явление, вызванное вследствие наклонности всех не-

развитых племен давать предпочтение мальчику перед девочкою. При своем положении сванеты нуждались в мужских руках и в диком суеверии были убеждены, что убийство дочек вознаграждается рождением сына.

[Бакрадзе, 1861, № 4; 1864, с. 46]

Другие авторы среди причин бытования указанного обычая называли неспособность женщин «к войне и грабежам; следовательно, в земле, где пропитание дорого, не могущие его добывать собственными руками считаются страшным обременением» [Шаховский, 1846, № 44]. Назывались также «опасение размножения населения и увеличение бедности» [Лаврентьев, 1858, с. 139], право местных князей забирать девочек и продавать их в рабство [Ковалевский М., 1890, т. 2, с. 43]. Примечательно и следующее обстоятельство. Женщину к убийству новорожденной дочери часто подговаривали домашние и родственники. В то же время именно на мать налагалось проклятие за убийство дочери — ее не хоронили на кладбище, не пускали на общественные праздники, запрещали произносить имя Бога и т. п. [Эристов, 1897, с. 31—32]. Покарание матерей-детоубийц являлось для местного населения второй половины XIX в. нововведением органов власти и церкви, стремившихся искоренить этот обычай. Однако в описанной ситуации нельзя не усмотреть двуличия общественного мнения, с одной стороны, подстрекавшего женщину к подобному поступку, а с другой — на нее же возлагавшего ответственность за содеянное. Вырисовывающаяся картина вполне определенна: женщине на всем протяжении жизни, начиная с первых часов появления на свет, угрожала кара за некий первородный грех.

Насколько известно, помимо Сванети, убийство новорожденных девочек в XIX в. практиковалось также осетинами и аварцами. Это делалось в случае рождения в семье подряд нескольких дочерей [Ковалевский М., 1979, с. 168; Чурсин, 1995, с. 26]. Данные о мотивации обычая отсутствуют, но, очевидно, она была близка или совпадала с поверьем сванов, гласившим: «Если убьешь дочь, то потом родится сын» ([Нижерадзе, 1902, с. 59]; см. также: [Амвросий, 1891, № 261]). В подобной интерпретации видится характерный взгляд на природные возможности девочки-женщины. То, что умерщвление новорожденной девочки предполагало и даже гарантировало рождение в будущем мальчика, скорее всего свидетельствует о большем исходном жизненном потенциале женщины. Она и нежеланной появлялась на свет, тогда как для рождения мальчика требовались особые усилия, в том числе, как это видно по последнему примеру, предполагавшие устранение с его «дороги» сестры.

Разнохарактерность мужской и женской энергетики давала себя знать изначально. Согласно бытовавшим среди населения Дагестана суждениям, девочка рождается на 10—15 дней раньше мальчика [Александров, 1910, с. 165]. Различие сроков созревания плода разного пола опосредованно отражалось на послеродовом регламенте женщи-

ны. В Грузии после рождения сына молодая мать находилась в постели на 2—7 дней дольше, чем при рождении дочери [Соловьева, 1995, с. 35]. У проживающих в Западном Дагестане цезов варьировали сроки наречения именем и первого укладывания в колыбель (эти события совпадали) девочек и мальчиков. Данные обряды совершались, соответственно, на 3-й и 7-й дни жизни ребенка. Разницу в сроке объясняют тем, что в день наречения именем мальчика собирается много гостей и требуется значительная подготовка, тогда как при аналогичной церемонии с девочкой все упрощено до предела и из гостей бывают только ближайшие родственницы [Кочетова, 1991, с. 62].

Отмеченные примеры свидетельствуют о наделении девочки/женщины большим потенциалом по сравнению с мужчиной, восходящим к полученной от природы энергетике, в данном случае энергетике роста (ср. различие в сроках полового созревания и традиционно принятых нормах брачного возраста девушек и юношей). Однако общество, мир культуры, противостоящие в этом, как и в ряде иных случаев, миру природы, стремились изменить ситуацию. С момента рождения мальчик ориентировался на другие, нежели девочка, пространственные границы своей будущей жизни. Кумыки говорили: «При рождении дочери углы комнат суживаются, а при рождении сына потолочные балки поднимаются на одну пядь» [Алимова, 1981, с. 57]. С целью корректировки пространственной направленности жизней новорожденных имеретины нередко уносили пуповину мальчика далеко из дома, в город, и там прятали в расчете, что, возмужав, молодой человек уедет туда жить; пуповину же девочки зарывали в землю у очага «с пожеланием, чтобы она вышла хорошею хозяйкою и не любила ходить по другим дворам» [Хускивадзе, 1894, с. 180]. В соответствии с подобными задачами именно мальчик, будущий мужчина, должен был обладать надлежащим энергетическим потенциалом, который по возможности и обеспечивался средствами культуры. «Хевсуры не прилагают никакого старания к воспитанию женщин. Напротив того, мальчики воспитываются со тщанием». Местная поговорка гласила: «Как бычку надо давать больше молока и больше ухаживать за ним, так и мальчик должен быть окружен большими заботами, видеть больше радости» [Радде, 1880, с. 78; Тедорадзе, 1941, с. 158].

Полоролевая ориентация детей с учетом будущих общественных функций осуществлялась с самых первых дней их жизни. Аварцы в люльку под голову ребенку клали металлические предметы, которые вместе с амулетами предохраняли его от злых духов. Но выбор предметов разграничивался четко — для мальчика это был нож, для девочки — ножницы. Действия сопровождались конкретными пожеланиями: чтобы в руке мальчика нож был столь же тверд, как и в руке его отца; девочке же желалось быть хорошей сестрой семерым братьям [Гамзатов, 1989, с. 287; Чурсин, 1995, с. 27]. Позднее, когда ребе-

нок начинал самостоятельно садиться и ходить, совершался обряд определения его будущей судьбы. Перед мальчиком раскладывали предметы мужских занятий, перед девочками — женских. По тому, к какому из них тянулся ребенок, судили, кем он станет. Хотя разнообразие предметов допускало выбор, однако последний жестко ограничивался рамками конкретных полоролевых функций. Сообразно с такими установками детям выбирались имена, на них же ориентировались формы обращений матерей и родственников. У цезов, общаясь с ребенком, мать говорила мальчику: «Ты — волк (лисица, собака, лев)», девочку же сравнивала с ласточкой, курочкой [Отчет, (А), л. 24]. Мальчику передавалась установка быть смелым и сильным, тогда как для девочки предполагались исключительно свойства домовитости.

Пожелания, а в последующем и воспитание в девочке родителями и родственниками качеств хозяйки были далеки от эгоизма. Их взгляд на дочь и привитие ей соответствующих навыков претворяли в жизнь общественное предписание, в котором расчет на действенную помощь себе занимал второстепенное место. Если сын воспринимался будущим защитником семьи и селения, «столбом дома», продолжателем рода, ответственным за семейный культ, отдание долга предкам, то дочка была потенциально чужой собственной семье. Даже мать считала, что в старости помогать ей, ухаживать за ней будет невестка, которую приведет в дом сын, а не собственные дочери, которые, выйдя замуж, уйдут в чужие семьи. Дочь была всего лишь временным членом семьи, гостьей в доме [Армянский фольклор, 1967, с. 40; Гаджиева, 1985, с. 110; Кочетова, 1991, с. 60; Смирнова, 1968, с. 113].

Действия родителей, родственников, односельчан, связанные с воспитанием детей, в качестве одной из главных целей преследовали общественную ориентацию ребенка сообразно его полу. Этим обстоятельством предопределено бытование разнообразных обрядов, в первую очередь адресовавшихся мальчикам, ибо для них, в первые годы жизни воспитывавшихся в женском окружении, чрезвычайно важным и тяжелым был разрыв с «материнским телом» и самоотождествление с лицами мужского пола. В этом контексте, очевидно, следует рассматривать и практиковавшийся среди населения значительной части региона обычай обрезания, который, судя по всему, нельзя сводить к мусульманской традиции (см.: [Карпов, 1996а, с. 13—16]).

На это, в частности, указывает практика жителей Западного Дагестана — цезов, хваршин, тиндинцев (возможно, и их соседей) — совершать операцию обрезания (*сунъят*, *сунэт*) не только мальчикам, но и девочкам. В силу неординарности обычая остановлюсь на нем подробнее.

Совершается данная операция над представителями разного пола в различные сроки: мальчикам сунъят делают в 7 лет или в бли-

жайшие к этому возрасту годы (до 9 включительно), девочкам — в 3 года или чуть позже (у тиндинцев она может производиться и в 7—9 лет). Обрезание у девочек сводится к следующему. Небольшим металлическим ножом или маленькой заостренной деревянной лопаточкой *аку* резко проводят по клитору и рассекают его. Преследуемая цель — появление крови из клитора. Совершает операцию специальная женщина (часто пожилая или повитуха), называемая цезами *устар* (лекарь), а в некоторых селениях — *сунъят бойхоси гъанаби* ('женщина, делающая обрезание', так же называется она и у хваршин — *сундатба лидов гъине*), иногда шутливо прозываемая *изирони* (этим словом обозначают некастрированное животное, применяется оно и к похотливым людям). В настоящее время такие женщины — специалистки по обрезанию есть не в каждом селении. Сунъят для девочек проходит почти безболезненно, и если мальчики после совершенной над ними операции несколько дней лежат в постели, то девочки очень скоро возвращаются к обычному ритму жизни. Данное событие не сопровождается ритуалами. Сунъят оценивается в качестве средства приобщения девочки/женщины к лону магометанской веры. Кроме того, одним из последствий операции считается меньшая чувствительность женщины при интимных отношениях [Карпов, 1993а, с. 129; 1998, с. 132].

Мотивирование операции требованиями мусульманской обрядности, как это имеет место в данной этнокультурной среде, малоубедительно. Факты широкого распространения женского обрезания у многих народов мира, совершаемого в раннем возрасте либо незадолго до наступления половой зрелости, свидетельствуют скорее о другом. Новейшими исследованиями не подтверждается и обоснованность представлений о гигиенической целесообразности обрезания, как женского, так и мужского. Ближе к истине, вероятно, психо- и социогенетические подходы, связывающие ритуальное обрезание с половой идентификацией ребенка/подростка. В соответствии с такой точкой зрения, операции на гениталиях служат средством избавления иницианта от черт андрогинизма (двуполости) путем удаления рудиментарных признаков противоположного пола: у мальчиков — крайней плоти, у девочек — клитора [Lemann, 1957, S. 57—74]. Удаление этих рудиментов призвано усовершенствовать природу индивида, произвести средствами культуры его половую идентификацию. Учитывая социальную направленность инициационной обрядности в отношении представительниц женского пола, включающей генитальные операции, а именно — подчеркивание свойств плодородия, полное или частичное удаление клитора (клитородектамия) может расцениваться как одно из главных средств достижения требуемого качества [Кон, 1988а, с. 104—105; 1988б, с. 206]. Это тем более очевидно, что гипертрофия клитора является одним из признаков гермафродитизма.

В сохранении практики женского обрезания в исламизированных обществах (см.: [Клот-бей, 1843, с. 253; Оля, 1976, с. 117—118; Плосс, 1995, т. 1, с. 229—230; Сабан, с. 77] и др.) правомерно видеть результат взаимодействия новой конфессиональной доктрины с доисламскими традициями, когда привнесенное своей атрибутивной стороной накладывается на устоявшуюся мировоззренческую систему, позволяя последней функционировать в рамках соответствия новым требованиям и даже подчас аргументировать те или иные традиционные явления. Кроме того, это может быть и результатом действия одного из механизмов культуры, обеспечивающего симметричность и параллелизм ритуалов и тем самым стабильность и целостность социальной модели [Абрамян, 1991, с. 120—121].

В контексте высказанных замечаний, очевидно, следует рассматривать и сохраняющуюся до настоящего времени у ряда народов Кавказа практику обрезания. Очевидно, здесь обрезание как часть обрядов идентификации детей/подростков по полу или обрядов инициации, отправляемых в отношении обоих полов, в прошлом могло иметь весьма широкое распространение. В частности, нет оснований связывать появление мужского обрезания исключительно с влиянием ислама [Карпов, 1996а, с. 14—15]. Об изменениях данной традиции, которые, по-видимому, имели место в связи с исламизацией культуры, судить трудно. В качестве предположения правомерно допустить смещение приуроченности обряда в сторону большего омоложения возраста его участников. Совершение девочкам операции в более раннем, нежели мальчикам, возрасте, в норме — в 3 года и 7 лет, соответственно, можно объяснить различием темпов взросления, фиксируемых прохождением через очередные этапы половой идентификации.

К опережающему физическому развитию девочки по сравнению с мальчиком обращалась и народная педагогика, предполагавшая раннее и более активное ее вовлечение в хозяйственную жизнь семьи. «Как только девочка, — речь идет о чеченцах, — подрастала лет до 6—7, она делалась участницей тяжелого хозяйственного труда своей матери, в то время как мальчик пользовался ничем не стесняемой детской свободой» [Бергер, 1928, с. 23]. Особенно усердно девочку заставляли чистить кувшины и тазики, поскольку их вид свидетельствовал о ее собственной опрятности и трудолюбии. С возрастом девочка начинала овладевать и различными женскими навыками: училась обрабатывать шерсть, ткать сукно, изготовлять кошмы, шить. Последнее считалось одним из главных достоинств хозяйки ([Хасбулатова, 1981, с. 83]; см. также: [Израелов, 1889, с. 75]). Воспитанием девочки занимались исключительно женщины и особо — мать (ср. армянскую поговорку: «Сын принадлежит отцу, дочь — матери») [Ерицов, 1875, № 138].

Существенно разнились по характеру игры мальчиков и девочек. У первых они отличались подвижностью, ибо тренировали физиче-

ские качества, которыми должен был обладать воин. Мальчики-хевсуры с малых лет овладевали навыками стрельбы из лука, а став чуть старше, познавали основы фехтования. Прозвище *фыныкгуыз* — 'домосед' для мальчика-осетина было презрительно-ругательным [Уарзиати, 1995, с. 40]. В противоположность играм мальчиков «в войну» игры девочек в основном ассоциировались с домашней обстановкой, семейной обрядностью. Любимыми игрушками были куклы. Для кукол строили домики, устраивали в них мебель и т. п. Кукол «женили» и «выдавали замуж», готовя «приданое». Куклы «умирали», и их «хоронили» [Гаджиева, 1985, с. 286; Гогоберидзе, 1976, с. 106; Дибиров, 1975, с. 20]. Характерная «свадебная» направленность игр сохранялась и среди повзрослевших девочек.

> Также принята, — писали в конце XIX в. об армянах, — между более взрослыми девушками игра в женихи. Взрослые девушки приводят с собою своих трех-четырехлетних братьев и сестер, наряжают их в жениха и невесту, одна из взрослых принимает на себя роль священника и представляет все обряды свадьбы, даже брачное ложе, только сутки у них заменяются минутами.
>
> [Бунятов, 1896а, с. 127]

У лакцев кукольная свадьба разыгрывалась молодежью во время полевых работ [Халилов, 1986, с. 66], что недвусмысленно указывает на ее семантический контекст.

Другой характерной разновидностью развлечений девочек была игра в камешки. Расположившись сидя, девочка подбрасывала в воздух и ловила определенное количество камешков [Анучин Д., 1884, с. 440; Хетагуров, 1974, с. 254—255; ПМА, № 1427, л. 14—15]. Вполне возможно, что такая забава связана с известным способом гадания по камешкам, фасоли и т. п., в кавказских традициях свойственным именно женщинам [Джуртубаев, 1991, с. 207—208; Дубровин, 1991, с. 75; Ипполитов, 1868, с. 17].

Одной из важных линий воспитания девочки являлось привитие ей почтительности и уважения к мужчине как таковому. Исходной посылкой для этого служило конституированное «старшинство» мужчины над женщиной. Почтительность распространялась и на мальчиков-сверстников, чем последние часто злоупотребляли.

> С младенческого возраста армянская девушка живет совсем отдельною жизнью от своих сверстников мальчиков и... она на этом жизненном поприще не сходится с ними близко духовно... Мне не раз приходилось видеть, как 10—12-летние мальчики бьют и хватают за волосы своих гораздо больших сестер. С этого же времени девушка узнает, что если она пожалуется на бесчинства и побои брата, то ей оттого не лучше будет... и до того свыкается со своим положением, что под конец смотрит на мужчину, как на выше себя стоящее создание, и выходит замуж в полной уверенности, что муж ее, кто бы он ни был, «царь ее головы»...
>
> [Бунятов, 1896а, с. 124, 126]

Характерное отношение к девочке/девушке зафиксировано поговорками, гласящими, что «у девушки кожа толстая», «лоб крепок», «лицо крепкое, если бросить ее под жернов мельницы, и то живой выйдет», а терпелива она настолько, что даже «если руку отрежешь, то и тогда она не пикнет» [Бунятов, 1896а, с. 125; Захаров, 1894, с. 118; Мелик-Шахназаров, 1898, с. 44].

Оговорю, что не везде взгляд на девочку/девушку был отмечен столь явным внешним небрежением. Западный Кавказ являет в целом значительно отличающуюся от описанной ситуацию. Здесь достоинство девушки всячески оберегалось семьей и обществом, однако признание за представителями мужского пола вне зависимости от их возраста прав старшинства и в этом случае давало себя знать в поведении, этикете [Смирнова, 1968, с. 125]. Взаимоотношения мальчиков и девочек, юношей и девушек, женщин и мужчин, а равно отношение родителей к своим детям определяла диалектичность, предполагавшая присутствие в них гаммы разных чувств, нередко внутренне противоречивых. Многие характеристики в этом, как и в ряде иных случаев, грешат однобокостью и тенденциозностью, при которых трудно понять притчи о жертвенной любви сестры к брату, а равно их доверительные, уважительные отношения между собой, сохранявшиеся всю жизнь (см.: [Бунятов, 1896а, с. 126; Гаджиева, 1985, с. 110; Захаров, 1894, с. 106—107]).

Диалектичность отношения к девочке/девушке давала себя знать и в другом. Часто, будучи весьма более строгими к дочери нежели к сыну, родители проявляли заботу о ней иначе.

> Хотя армяне не так любят своих дочерей, как мальчиков... тем не менее они гораздо более заботятся о внешней одежде девушки, чем мальчика. Так, вы никогда не увидите полунагую девушку на сельских улицах, что не большая редкость между мальчиками такого же возраста.
>
> [Бунятов, 1896а, с. 127—128]

> Замужние женщины, — писал об адыгах наблюдатель середины XIX в., — изнемогают от работы, а девушки, напротив, ничего не делают. Их не посылают ни на поле, ни в лес, не заставляют дома делать что бы то ни было тяжелое; они только шьют и вышивают и в этом доходят до большого совершенства. Странно встречать в бедной, соломою крытой сакле девушку с белыми нежными руками...
>
> [Чистяков, с. 303—304]

В приведенных примерах отчетливо видны, с одной стороны, стремление родителей до поры до времени уберечь дочь от тяжелого труда, который неминуемо ляжет на ее плечи, а с другой — желание представить окружающим дочь в «лучшем виде», что должно было сказаться на ее будущей судьбе. В то же время большее внимание родителей к одежде дочери, нежели к одежде сына, отражало необходимость укрывать (скрывать) девочку/женщину от «дурного глаза».

Девушки-ковровщицы из дагестанского селения Хунтада
Фото автора. 1981 г. МАЭ. № И-2078-12

Переломным моментом в жизни девочки являлось достижение возраста отрочества, приурочивавшееся к 10—12 годам. Более строгим становилось размежевание полов. У народов Северного Кавказа с этого времени было принято переводить детей из общего помещения дома, где они спали вместе с родителями. Отныне мальчики перебирались в кунацкую — своеобразный мужской дом, мужскую половину общего дома, девочек же, если была для этого возможность, переводили в так называемую девичью комнату, имевшую отдельный вход. Общие игры, порицавшиеся и ранее, теперь вовсе запрещались. Девочкам не разрешали одним удаляться от дома, а с наступлением темноты выходить на улицу, даже к колодцу за водой. Им воспрещалось оставаться наедине с посторонними подростками, юношами или мужчинами. Более строго подобных правил придерживались в знатных семьях. Такой период в жизни девочки-лачки назывался *вив битан* — 'внутри оставить' [Булатова, 1971, с. 160; Смирнова, 1968, с. 1131; 1976, с. 54].

Изменения фиксировались во внешнем облике, одежде девушки-подростка. У адыгов, абхазов, карачаевцев, балкарцев, осетин в этом возрасте на девочку надевали корсет. Отныне молодая кумычка вместо 8—10 заплетала более 20 косичек [Пантюхов, 1896, с. 121].

Детские годы девочки, — пишет относительно табасаранцев М. М. Ихилов, — продолжались до обряда заплетения волос, который совершался на 10—12-м году жизни. С этого дня она выходила из детского воз-

раста. В честь этого устраивалось угощение. Считалось, что с этого времени девочка становилась взрослой, и одежда ее ничем уже не отличалась от одежды взрослой женщины. На платье надевали всевозможные украшения, неотъемлемым убором становилась «штьку» или «чхьта» (головной убор. — *Ю. К.*). После этого обряда девочка старалась держать себя скромно, избегала играть и бегать с детьми и во всех вопросах становилась помощницей матери. Такая девушка уже самостоятельно может работать за ковровым станком и ткать ковер.

[Ихилов (А), л. 166]

В этом же возрасте девочек старались обучить грамоте. В Дагестане для них считалось достаточным уметь читать Коран [Алиханов-Аварский, 1896, № 223]. Состоятельные городские жители Азербайджана отдавали своих 7—8-летних дочерей в женские школы. Такие школы содержали женщины-муллы, которые сами, согласно свидетельству автора конца XIX в., умели лишь читать, «так как женщинам запрещено писать» [Захаров, 1894, с. 112—113]. Более многогранная система воспитания девочек имела место в Грузии. В селениях Картли и Кахети родители отдавали девочек для обучения «мастерицам» *остати* — грамотным женщинам, хорошо знавшим рукоделие и «все другие женские дела». У известных остати одновременно могло быть до десяти и более учениц. Предметами обучения являлись чтение и письмо, кройка, шитье, ковроткачество, уход за домом, а кроме того — манеры общения с окружающими (*ситква-пасухи*), правила поведения (*адгом-даджома*). В начале XX в. срок обучения продолжался год-полтора, в более ранний период он растягивался на пять лет. Одним из результатов подобной системы образования являлся высокий процент грамотности местного женского населения. Примечательно, что в обязанности остати входило шитье свадебного платья для своей ученицы, она же нередко одевала ее в день свадьбы. Во время «выкупа невесты» жених платил этой женщине деньги за обучение (*саостато*) [Жордания, 1912а, № 16; Соловьева, 1996, с. 91—92]. На Западном Кавказе, в частности в Абхазии, девочки благородных сословий получали азы житейских знаний от своих кормилиц, в чьи семьи их передавали сразу после рождения.

Кормилица прилагает все усилия к тому, чтобы питомица ее приблизилась к идеалу совершенства. Этот идеал для женщины заключается в том, чтобы она умела пленять своей красотой, манерами, ловкостью в движениях... кроме того, княжеская дочь должна уметь шить, вязать и вышивать. Необходимую... часть воспитания составляет... обучение игре на инструментах... (умение. — *Ю. К.*) изысканно и цветисто говорить.

[В. Ч., 1885]

Там же, в Абхазии, девочек-подростков могли обучать владению оружием, что считалось необходимым в условиях почти постоянных междоусобных войн [Смирнова, 1955, с. 118]. Но в целом образова-

Девушка из дагестанского селения Китури
Фото автора. 1984 г. МАЭ. № И-2104-93

ние девочек подразумевало другое — обретение навыков ведения хозяйства. Характерна следующая оценка воспитанности девушки, зафиксированная автором начала XX в.: «Уметь хорошо работать считается доселе в народе признаком хорошего воспитания для девицы» [Уруймагов, 1903].

К 12—14-летнему возрасту (в Азербайджане несколько раньше) приурочивалось достижение девушкой совершеннолетия (с мальчиками это происходило обычно 2—3 годами позднее). В отличие от представителей мужского пола, для которых по этому случаю в горско-кавказской среде проводили специальные испытания физической силы, выносливости [Карпов, 1996а, с. 20—22], для девушек проверка зрелости носила иной характер. Оценке на предмет подготовленности девушки стать полноценной работницей, женой, а в перспективе и матерью подвергалось ее тело. С этой целью в Западном Дагестане в платье девушки насыпали зерно, и если объем последнего достигал 3 *къили* (къили — мерка, равная 11 кг), девушка считалась взрослой. Неподалеку от цахурского аула Сёгют есть камень с углублением округлой формы. Последнее находилось на такой высоте, что у взрослого человека, вставшего к камню спиной, ягодицы приходились как раз на место углубления. Возле этого камня и про-

веряли, доросла ли девушка в прямом и переносном смысле до замужества. Девушки очень волновались, когда их так проверяли, некоторые пытались тайком подложить себе под ноги камешки. Камень назывался *гстохар олчумисияи гас* — 'мерка для невест'. Уверяют, что аналогичные камни существовали и в других цахурских селениях [Карпов, 1996в, с. 15; 1998, с. 141; ПМА, № 1427, л. 7].

Бытовали и иные способы проверки зрелости. В дагестанском селении Тинди девушке давали клубок спутанных шерстяных ниток, который ей надлежало распутать. Подобным образом проверяли ее выдержку, терпение и трудолюбие [ПМА, № 1588, л. 17].

Наиболее распространенным вариантом проверки зрелости было следующее испытание. В стоящую девушку кто-либо из мужчин с силой кидал большую мужскую папаху, и если ей удавалось устоять при полученном ударе, а еще лучше — поймать папаху, то она считалась годной к замужеству. Данный способ проверки зрелости в глазах местных жителей выглядел настолько достойным внимания обстоятельством, что к нему апеллировали в самых разных ситуациях [1]. Он имел отчетливо читаемый семантический подтекст. Нанесение удара папахой — одним из главных знаковых атрибутов мужчины, мужского «достоинства», предполагало способность девушки выдержать «удар» мужчины, и, соответственно, готовность к браку. Примечательна деталь, свидетельствующая о параллельном использовании в женской и мужской среде одних и тех же атрибутов в схожих контекстах. В горных районах Дагестана при физическом испытании юношей на зрелость от них требовалось сбить ногой высоко висевшую на колышке, вбитом в стену мечети, шапку [Магомедов Р., 1979, с. 116]. То есть совершеннолетнему юноше, претендовавшему на статус взрослого, необходимо было «дотянуться» (реально — допрыгнуть) до знакового эквивалента мужской «силы» и «достоинства», от девушки, пребывавшей в аналогичном положении, требовалось другое. Здесь, пожалуй впервые за свою короткую жизнь, она вступала в «контакт» со знаковым атрибутом мужской «силы», и от того, как она переносила испытание, зависела ее реальная судьба.

> У армян, — читаем у А. Д. Ерицова, — когда родители девушки желают отказать свату, то отговариваются тем, что «у их дочери только что растут зубы». Следовательно, рано выходить ей замуж (символика зубов примечательна; с ней мы столкнемся в свадебной обрядности. — *Ю. К.*). Тех же девиц, которым пора вступать в брак, называют армяне созревшими, но при этом обыкновенно прибавляют и слово... (пропуск в оригинале. — *Ю. К.*), т. е. называют ее дошедшею до совершенства. Первое определение относится до физической правоспособности, второе — до умственной. Признаками, якобы определяющими возраст физической зрелости девушки, служат волосы на голове и коса: когда волосы настолько длинны, что возможно сплетать косу, то девушка годится в невесты.
>
> [Ерицов, 1875, № 142]

Из изложенного видно, что, в отличие от мальчиков-подростков, для которых вступление в пору совершеннолетия было связано в первую очередь с физическими испытаниями, сохранявшими черты классических инициаций, для девочек то же событие подразумевало иное. Конечно, это было овладение навыками женского труда, а также трудолюбие, домовитость и т. п. Но, пожалуй, большее значение имело физическое созревание девушки для брака и материнства. Надлежащие свойства она приобретала постепенно, накапливая и взращивая в себе соответствующие силы. И это тоже отличало судьбу девочки от судеб сверстников противоположного пола, так как для развития и воспитания мальчиков характерна известная дискретность. До 5—7 лет они пребывали в женском окружении, после этого попадали в поле зрения мужчин, под опеку отцов. Одновременно мальчики активно контактировали со сверстниками, и в их среде часто складывались корпоративные группы. После же успешного прохождения инициации-посвящения они вливались в особый мир мужчин, противостоявший миру семьи и дома. Развитие и созревание девочки/девушки проходило плавно, без скачков и перемещений в кардинально различающихся средах. Ее детская и подростковая жизнь протекала в окружении женщин и при постоянных разнообразных контактах с ними. Отношения с подругами, безусловно, много значили в судьбе девочки, но и они мало изменяли картину. Общаясь, проводя с ними свободное время, она все равно оставалась в границах домашней, семейной «тематики». С последней были связаны игры, так или иначе обращались к ней девочки и в своих разговорах. Но это еще были отдаленные подступы к настоящей «домашней теме» и «семейным проблемам». Девочка была свободна от их бремени, что и дало Ч. Ахриеву основание заметить следующее: «Первый период сознательного детства все-таки есть самое лучшее время во всей жизни ингушской женщины» [Ахриев, 1878, с. 284].

§ 2. В кругу сверстниц и сверстников

Преодоление девушкой порога совершеннолетия многое изменяло в ее облике и поведении, а также в отношении к ней семьи и окружающих. Такой девушке-азербайджанке обычно считалось уже неприличным выходить из дома одной, хотя среди кочевников она «пользовалась широкой свободой» [Захаров, 1894, с. 117, 120]. Равно 14—15-летнюю ингушку родители не пускали без надобности за порог сакли и заставляли работать столько же, сколько и взрослых женщин [Ахриев, 1878, с. 285]. Девушка отныне и сама вела себя иначе.

> Отпустив косу... девушка (армянка. — *Ю. К.*) начинает чуждаться взглядов мужчин, прячется от посторонних, соблюдает все правила

> скромности, смирения и старается изобразить из себя солидную, нравственно совершенную невесту.
>
> [Ерицов, 1875, № 142]

Вступление девушки в особую пору жизни открывало новые возможности представить себя окружающим, заявить о себе в отличном от прежнего качестве. Поэтому не будет противоречием сказанному и следующая информация: «Лет с 14 девушку приглашали на соседские свадьбы, что считалось у адыгейцев знаком официального признания ее взрослой» [Смирнова, 1968, с. 131]. То есть позицию общества относительно девушки отличала разносторонность, при которой вся совокупность оттенков определяла ее реальное положение.

Одну из граней отношения кавказского социума (будь то общины горцев или крупные селения и городки Закавказья) к девичеству составляли забота и официальное попечение нравственности. Забота обусловливала ограничения, налагавшиеся на девушек, в том числе и упомянутые выше. Об официальном попечении можно судить хотя бы по следующим данным, касающимся Сванети:

> На обязанности (общинного.— *Ю. К.*) собрания лежало наблюдение за сохранением нравственности. Особенное внимание было обращено на незамужних девиц. За прелюбодеяние их и прижитие незаконного ребенка собрание отбирало от родителей ее, а за неимением таковых — от попечителей, родственников виновницы в штраф пахотное поле, покос или лес, в однодневное паханье, что и поступало в вечное владение и распоряжение селения как статья общественного дохода. Виновнице же и прижитому ею ребенку воспрещалось бывать в церкви и на храмовых праздниках, а после смерти воспрещалось хоронить их в освященной земле. Вообще прелюбодейка лишалась права приносить Богу жертву.
>
> [Эристов, 1897, с. 3]

Среди адыгов, по свидетельству Н. Дубровина, отношение к нравственности девушек было таким же строгим, хотя «наблюдение за этим возлагалось на родителей», а «потеря невинности девушкою считалось не преступлением, а несчастьем. Черкесы всю вину относили на соблазнителя...» [Дубровин, 1991, с. 140, 141].

В любом случае, пора девичества с ее известной свободой резко контрастировала с положением замужней женщины, обремененной семейными заботами. У адыгских народов родители строили на территории усадьбы отдельные домики для взрослых дочерей или отводили им в общем доме отдельные комнаты, в которых те могли принимать своих гостей [Махвич-Мацкевич, 1864, с. 3; Шмушкис, 1940, с. 23]. Настоящий пример наглядно иллюстрирует тезис о «внедомности» девушки, противопоставляемой едва ли не полному слиянию женщины с домом [Чеснов, 1994а, с. 338]. В схожем семантическом контексте некоторые исследователи рассматривают и характерные элементы девичьего платья у народов Северного Кавказа —

приставные рукава, так называемые крылья [Кудаев, 1988, с. 78]. Подобная раскрепощенность поры девичества определяла линию общественного поведения девушек. Молодая черкешенка бывала в мужском обществе, ходила в гости в сопровождении кого-либо из родственников и сама принимала гостей [Намитоков, 1928, с. 15—16].

Девичья самостоятельность, реализовывавшаяся в условиях комплементарных отношений полов (которые сохранялись и при явном публичном приоритете мужского начала) и принятых этикетных нормах «рыцарства», порождала своего рода культ добродетельной и желательно к тому же красивой девушки.

> Исстари повелось у адыгов: людская молва выделяла какую-либо девушку, восхваляя ее достоинства и создавая ей громкую славу. И если девушка была умна и оказывалась на высоте положения, слава о ней разносилась далеко за пределы края и облетала земли других племен. Всякий мужчина, претендующий на мужество, доблесть и достоинство, жил ли в этом ауле или проезжал мимо него, считал своим долгом посетить знаменитую девушку. В гостевой комнате такой девушки встречались лучшие мужи того времени, приезжавшие зачастую с самых отдаленных окраин. Здесь в беседах и спорах испытывалась острота ума, оценивались достоинства людей, и суждения, выносимые здесь, с быстротой звука летели по всей адыгейской земле. От имени такой девушки народные поэты слагали хвалебные или бичующие песни, сила воздействия которых равнялась силе общественного приговора. Гостевые комнаты таких девиц становились настоящим судилищем, где воздавалось должное доблести и трусости, достоинствам и порокам. И главным судьей в этом судилище была сама девушка. Поэтому почетна, но не легка была ее доля.
>
> [Керашев, 1981, с. 317]

Характеристика исчерпывающая.
Образно описывается девичья свобода у абхазов:

> Абхазская девушка любит развлечения, и она не пропустит ни одного воскресенья, чтобы не пойти на поляну, где собираются молодые люди обоего пола, без различия состояния. Здесь царит полное веселье, звучный, беззаботный смех оглашает окрестность. Здесь происходит игра в мяч, танцы, пение. Никто так кокетливо не танцует, как абхазская девушка. В быстроте и ловкости движений с нею могут сравниться разве только серна и газель. Танцуют обыкновенно попарно: мужчина и женщина. Последняя старается утомить первого, и если это ей удается — что бывает нередко — ее прославляют в стихах, и такая искусная танцовщица очень скоро находит себе жениха. По окончании танцев молодые люди становятся вкруговую, причем каждая девушка имеет около себя по кавалеру. Здесь начинаются хоровое пение и пляска, а также разговор в стихотворной форме...
>
> [В. Ч., 1885]

В литературе встречаются сведения о предельно строгом контролировании родителями поведения дочерей, в том числе всяческом

препятствовании их контактам со сверстниками (см., напр.: [Ерицов, 1875, № 142; В. Х., 1887, № 340]). Однако в целом ситуация была далеко не однозначной [Гордеев, 1830, № 78; Лавров Д., 1875, № 3; Сысоев, 1913, с. 51]. Несколько странным выглядит и замечание Ч. Ахриева о том, что из-за постоянных домашних работ девушка-ингушка мало общалась с подругами и «оттого-то между ингушками нет такой сплоченности, какая, например, существует между русскими девушками» [Ахриев, 1878, с. 285].

Черкесские девушки
Рис. Дж. Белл. Гравер Х. Варрен
(По: Bell J. S. Journal of a residence in Circassia during the years 1837—1839. London, 1840. Vol. 2)

К особым видам общения сверстниц и сверстников, обретшим институализованные формы, я вернусь ниже. Сейчас же продолжу рассмотрение материалов, описывающих жизнь кавказской девушки во «внешнем мире» в более общих чертах, для чего обращусь к новым примерам. Так, А. М. Алиханов-Аварский, описывая жизнь молодой дагестанки, отмечал следующее. Закончив домашние дела, она «спешит в один из женских, так сказать, клубов, которым служат аульный источник, пекарня и, отчасти, мельница. Эти три пункта имеют такое же воспитательное значение в жизни молодых горянок, как годекан для горской молодежи. К ним ежедневно, иногда и по несколько раз, собираются горянки всех возрастов и, в ожидании очереди набрать воды, спечь хлеб или перемолоть зерно, проводят время в живой и откровенной беседе, обмениваются новостями, злословят, бранятся, поют, смеются и т. д. Тем же, между делом, занимаются они летом в поле и в садах, и в особенности на пирушках, устраиваемых... по случаю свадеб и составляющих самое желанное развлечение горянок, так как только здесь они имеют возможность натанцеваться вдоволь и, под шум музыки и песен, позволить себе некоторую вольность в обращении с молодежью... Эти собрания, где девушки слышат все и обо всем, служат им практической школой, окончательно формирующей их

умственный и духовный склад или, другими словами, — прививающий им те же мировоззрения, которые их братья почерпывают в своих годеканах» [Алиханов-Аварский, 1896, № 223] [2].

Наиболее желанным и радостным событием в жизни девушек были свадьбы подруг и знакомых. Вообще свадьба как явление составляла одну из стихий женской общественной природы. В их организации и проведении женщины, вне зависимости от возраста, принимали живейшее участие. Девушек на свадьбах отличали собственные роли, их окружала особая атмосфера. Если они были подругами невесты, то входили в ближайшее окружение молодой и исполняли предписываемые сценарием функции. Если же являлись просто знакомыми и соседками, то и в этом случае общее веселье во многом создавалось благодаря им.

> При входе нашем в комнату, — отмечено в описании свадьбы лакцев, — невеста спряталась за девушек, которые шутили и смеялись над старым будуном (помощник главы сельского управления или муллы. — *Ю. К.*); когда тот требовал, чтобы ему показали невесту, девушки говорили: «Я согласна, венчайте меня! Я тоже, я, я!» Наконец, когда самим им надоели эти шутки, показали невесту... Получив согласие, мы вышли из дома невесты, оставив там веселую компанию девушек, которые играли на бубне и пели, а когда мы вышли на улицу, я увидел, что сзади будуна и его товарища волочились длинные хвосты... Девушки пришили к тулупам старые тряпки, для смеху...
>
> [Омаров, 1868, с. 39—40]

Особое значение придавалось участию девушек в танцах. Более того, танцы составляли прерогативу совершеннолетних незамужних девиц (иногда и молодух), ибо девочкам не разрешалось участвовать в них по молодости лет, для женщин же подобное занятие считалось недопустимым по иным причинам. Женщине «неприлично даже плясать, так как, по мнению хевсура, женщине стыдно прыгать». Женщина-карачаевка имела право принимать участие в танцах до выхода замуж, ибо «замужняя женщина считается в данном случае чем-то вроде собственности мужа» ([Урбнели, 1890, с. 166; Чурсин, 1903, № 24]; см. также: [Грабовский, 1876, с. 48; Фонвиль, 1991, с. 371; Чистякова, 1940, с. 31] и др.[3]). Подобный порядок вещей не только отражает традиционные представления о нравственности, в упомянутом случае связываемой с недопустимостью общения мужчин и женщин. Он примечателен тем, что прямо соотносит женскую динамику с потенциалом ее фертильных свойств. Для девушки участие в свадьбах сверстниц становилось демонстрацией физической зрелости, готовности к собственной свадьбе, и ее пока что незакрепощенная жизненная сила выражала себя в пламенном танце. Напротив, энергетику замужней женщины, напрямую связанную с исполнением функций жены и матери, общественная среда, мир культуры брали под особый контроль.

Девушки, танцуя с юношами и мужчинами, вели себя довольно непринужденно, «разумеется, соблюдая приличие, не хохочут, не краснеют и не говорят о том, что непристойно их полу и состоянию» [Хан-Гирей, 1978, с. 285]. Во время танцев мужская молодежь, например у лакцев, делилась на партии (одну возглавлял жених, другую — ближайший претендент на эту роль) и устраивала между собой соревнование в выносливости [Бутаев, 1915, с. 66]. Девушками же в это время руководила пожилая женщина, следившая за своевременностью выхода плясуний. И девушки составляли достойную конкуренцию своим партнерам.

> Женщины танцуют... гораздо бравурнее мужчин. В их движениях, в особенности в движениях рук, больше смелости и энергии, и смотрит женщина (собственно, девушка, потому что женщина не танцует) во время танца отважней, как побеждающая, а не побеждаемая... Смотря на танцующих осетин, невольно начинаешь верить мнению... что настоящая Осетия — древняя страна воинственных амазонок!
>
> [Н. С., 1892, № 49]

Нередко девушки сознательно заставляли своих партнеров плясать до изнеможения [Бутаев, 1915, с. 68].

В пляске, как, по-видимому, ни в чем другом, находила воплощение свобода, «необузданность» девичества, обретавшая порой оргиастические черты. О последнем можно судить на основании следующего сообщения о чеченцах: «Между молодежью в Шатоевском обществе, особенно между девушками, существует игра в Альмаз, называемая „дзимарак“. Они, преимущественно во время свадеб, надев белые рубашки и взяв палки, покрытые белыми же покрывалами, пляшут ночью и пугают людей». Алмаз, или Алмасты/Албасты, — образ местной демонологии, представлялся в виде страшной или, наоборот, красивой, женщины, с телом, покрытым волосами, с длинными расплетенными волосами на голове и огромными грудями. По представлениям чеченцев, плясала Алмаз/Алмасты при лунном свете, закинув груди за спину и хлопая в ладоши ([Головинский, 1878б, с. 254]; см. также: [Далгат У., 1972, с. 266]). Игра девушек «в Альмаз», очевидно, являлась отражением своеобразных женских культов. Характерно, что сопутствовавшее ей экзальтированное состояние достигалось на свадьбе и находило выражение в пляске.

Впрочем, даже если пляски молодежи отвечали самым строгим предписаниям этикета, свадебное пиршество и увеселение предоставляло ей трудно с чем сравнимую возможность общения. Характер общения предопределялся атмосферой переживаемого события.

> Веселье это тем привлекательнее для девиц, что в то же время приходят и молодые парни, которые под конец праздника как бы невзначай перемешиваются с нежным полом. Тут решаются все любов-

ные дела между молодыми людьми, тут видятся будущие супруги и, наконец, случаются даже любовные шашни.

· [Шегрен, 1846, № 28]

Значение свадьбы в качестве традиционного, нормативного места встреч молодежи обусловило перенос самого понятия «свадьба» на вечеринки молодежи как таковые[4]. По словам Г. Вертепова, в Ингушетии «эпитет этот присвоен всякого рода сборищам, на которых участвуют девушки и происходят танцы» [Вертепов, 1893, № 1]. У тех же ингушей в прошлом бытовал обряд шуточного сватовства *зохалол*. На него собирались юноши и девушки, делясь на партии. Юноши стояли, девушки сидели. Руководил обрядом одетый в лохмотья, но вооруженный деревянной саблей тамада. Свой тамада был и у девушек. Регламент предписывал именование партий «братьями» и «сестрами», исполнение молодыми людьми роли «просителей руки девушек» и право последних принимать решения по данному вопросу. Скорее всего, обряд зохалол являлся не иллюстрацией мифических сцен встреч амазонок с гаргареями, как полагают некоторые исследователи [Танкиев, 1985, с. 169—172], а отражением реалий, связанных с функционированием в недавнем прошлом институализированных половозрастных структур, а именно — объединений (союзов) юношей и девушек.

Помимо свадеб, регулярные встречи молодежи происходили на коллективных работах. В предгорных районах Северного Кавказа обычным поводом для таких встреч становилось лущение кукурузы.

Для этой операции хозяин приглашает к себе на всю ночь гостей: молодых девиц и юношей. Собрание это называется былкха. Всю ночь напролет одни усердно молотят палками кукурузу, а другие еще усерднее отплясывают под звуки балалайки или гармоники... Устав от работы и танцев, собрание слушает песни мужчин и женщин и занимается беседою (лакырт); в промежутках песен хозяин и хозяйка угощают гостей... Остроты и хохот заставляют собрание забыть, что оно приглашено для довольно трудной работы. Тороватые кавалеры угощают дам купленными на свой счет орехами, конфетами и изюмом. Разговоры бывают в следующем роде:

Кавалер: Ай, девушка.
Дама: Ай, что?
Кавалер: Любишь ли меня?
Дама: Люблю.
Кавалер: Хочешь ли, я на тебе женюсь?
Дама: Разумеется хочу.
Кавалер: Прекрасно! Иди же сюда!..

[Пржецлавский, 1860, с. 271]
см. также: [Хасбулатова, 1983, с. 50—53]

По этому же поводу в другом месте отмечалось, что «импровизации чаще всего создаются в веселых компаниях молодых мужчин и девушек-невест, и тогда авторами их бывают двое — молодой муж-

чина и девушка. Содержание подобных песен по преимуществу эротического свойства; тон их веселый, игривый, иногда злой, с грубоватыми претензиями на остроумие; форма — диалогическая» [Семенов Н., 1895, с. 345—346].

Для передачи интимных чувств молодые люди могли использовать специальные мимические знаки. Согласно свидетельству о кумыках, «женщины при разговоре с мужчинами, к которым они неравнодушны (хотя и втайне), употребляют слова-фразы, усвоенные только в женских разговорах. Они в переводе означают брань, но имеют смысл короткости, выражающей расположение» [Пржецлавский, 1860, с. 288—289]. У адыгских народов в ситуациях игрового ухаживания закрепилась изысканная и престижная форма общения-состязания двух сторон *зэфэусе* [Унарокова, 1988, с. 82 и след.].

В ряде районов Дагестана и в предгорной Чечне для срочной уборки зерновых хозяева приглашали девушек и молодых женщин. Молодые же люди отправлялись на поля по собственному почину и не для работы, а для «развлечения и удовольствия женщин». Они заранее предвкушали «прелести» подобного мероприятия и наряжались, как на праздник. Подробное описание атмосферы, царившей на такой коллективной работе (*марша*) у лакцев, составлено А. Омаровым. Приведу небольшую выдержку из него. «Женщины, хотя они идут на утомительный труд, тоже не уступают в щегольстве своего костюма мальчико-мужчинам (туземное выражение, означающее молодых парней). Они тоже надевают новые платья, накидывают на головы новые ситцевые платки и обуваются в сапоги из желтого сафьяна. Некоторые матушки даже сами украшают грудь достигшей поры дочери серебряными пуговицами, мелкими монетами, ракушками, четками из гвоздичного перца и т. п., как будто посылают они своих дочек на выставку. Сами же девушки не забывают раскрасить свои ладони и пальцы красною персидскою краскою...» Девушки и молодые женщины жнут, «парни же вертятся около женщин и шутят с ними, поощряя их к работе. Но и сами женщины не упускают случая входить в состязание...» Возникавшие диалоги были под стать упомянутым выше. В полдневный перерыв и вечером вся молодежь собиралась общей компанией, где царили веселье, остроты, танцы, песни. За подобную помощь работницы не получали платы, но хозяин, помимо благодарности, желал девушкам найти хороших женихов, а женщинам — «долголетних сыновей» [Омаров, 1870, вып. 4, с. 10—16].

Приведенные примеры общения молодежи показательны в разных отношениях. Характерные роли и поведение девушек и юношей на сельских свадьбах демонстрировали их принадлежность к категории лиц брачного возраста, готовых изменить свои судьбы в известном направлении. То же отличало и их взаимоотношения во время полевых работ, обработки урожая. Тональность ведшихся там разговоров подчеркивала нацеленность контакта на выбор брачного партне-

ра, сам же контакт являлся своего рода сватаньем (сказанное не отрицает связь эротического мотива в общении молодежи с продуцирующей магической сферой, актуализованной местом и временем действия). Показательно, что пора свадеб молодежи обычно приходилась на период, следовавший после завершения сезонных сельскохозяйственных работ. Одновременно отчетливо просматривается групповой характер общения молодежи, при котором девушки и юноши выступали представителями двух взаимобрачующихся классов или «кланов». Ярким образчиком такого положения служит упомянутый обряд *зохалол* у ингушей. Другим неординарным вариантом общения молодежи близкого порядка было явление, известное у пшавов под названием *цацлоба*, а у хевсур — *сцорпроба*.

Явление это подразумевало установление между девушкой и юношей доверительных, интимных отношений особого свойства, при которых чувства играли далеко не последнюю роль. Слово *сцорпроба* применялось как к влюбленным молодым людям, так и к тем, кто вместе рос, вместе провел юность. *Сцорпроба*— это 'однолетки', *сцорперни* — 'равноцветки' [Камараули, 1929, с. 121; Тедорадзе, 1941, с. 147]. Настоящее явление определяло категорию сверстников разного пола, составлявших класс юношей и девушек брачного возраста, и предполагало установление между ними близких, но не супружеских отношений [5]. У пшавов девушка называла юношу *дзмобили* — 'брат', 'братец', а он ее, в свою очередь, — *добили* ('сестра', 'сестрица'). По свидетельству Г. Тедорадзе, в языке хевсур отсутствует грузинское слово *добили*, и потому в местной среде оба молодых человека называли друг друга одинаково — *дзмобили* ('брат'). В том же значении употреблялось и слово *цацали*. Соответственно, отношения сцорпроба и цацлоба — это отношения названых брата и сестры. Допустимость только такой связи регулировалась обществом на собственный манер. Цацлоба была принята между однофамильцами общины и членами одного родового *хати* (молельни, посвященной святому), а также двоюродными братьями и сестрами, между которыми браки запрещались. Если же цацальство устанавливалось между лицами, представлявшими разные «роды» и хати, браки между которыми были нормой, то однофамильцы и родственники не просто осуждали виновных, но проклинали и изгоняли их из общины [Макалатия, 1938, с. 98; Тедорадзе, 1941, с. 146—147].

Что же представляли собой пшавское *цацлоба* и хевсурское *сцорпроба*? В литературе они оцениваются с незначительными различиями. Это было «частичное удовлетворение своих любовных влечений молодежью», «обожание, любовное влечение между юношей и девушкой, основанное на духовной близости», при которых «сближение молодых отличается всегда самой чистой и искренней дружбой, как между родными братом и сестрой».

Молодые люди начинали приглядываться к окружающим сверстникам, подыскивать себе пару в «сестры» или «братья» по дости-

жении поры зрелости. Знакомства обычно завязывались во время празднеств у святилищ, на общественных сборищах и на свадьбах. Как свидетельствует М. М. Ковалевский, побывавший в 1880-х гг. в высокогорных районах Восточной Грузии, встречи молодежи происходили на особых вечеринках *самхто* ('приношение в жертву') или *цирве* ('обедня'), схожих с великорусскими посиделками и южнорусскими вечерницами. «Вечеринки эти продолжаются долго за полночь и нередко оканчиваются тем, что молодые люди, не расходясь по домам, ложатся спать попарно». Исследователь соотносил подобные вечеринки молодежи с оргиастическими культовыми праздничествами, а само цацальство с религиозным гетеризмом [Ковалевский М., 1888, с. 222—224]. Другие авторы описывали отношения молодежи иными красками.

«Случается, что нескольким девушкам нравится один и тот же юноша, тогда между ними возникает своеобразное соревнование на то, кто сумеет различными хитростями взять верх и удалить с пути свою соперницу. Хевсурская девушка выбирает предметом своих чувств такого юношу, который, наряду с мужественностью, обладает порядочностью, тактом, развитым чувством чести... „Не ложатся девушки с теми, кто не прославил себя чем-нибудь“, — поется в песне». Поэтому для юношей сцорпроба и цацлоба служили побудительным мотивом к деятельности, к поискам славы. У хевсур инициатива к сближению исходила от девушки. Часто с просьбой о содействии она обращалась к родственнице или родственнику приглянувшегося парня, именовавшимся *элхи* ('посланница', 'посланник'). Если те брали на себя предложенную им роль и обнадеживали девушку, то вскоре происходила и встреча. При подобном варианте развития событий первая встреча имела место в доме элхи. После взаимных приветствий и расспросов девушка просила юношу приступить к «стихотворству», которое, по отзыву А. Я. Камараули, было у хевсур в большой чести. На ночь посредница отводила молодого человека на чердак (*черхо*) своего дома и после получения от него одобрительных оценок кандидатки в «сестры» направляла к нему последнюю.

Первые встречи могли проходить и иначе. Сначала они предполагали взаимный обмен приветствиями и подарками, а через некоторое время следовало «лежание вместе». Наконец, в изложении Г. Тедорадзе, в Хевсурети сцорпроба начиналась следующим образом: «Взяв с собой бутылку водки, девушка идет к молодому человеку в постель, хотя бы даже они не были знакомы друг с другом, но симпатизировали друг другу издали». В отличие от хевсур, у которых девушка сама отправлялась к мужчине, у пшавов — мужчина шел в постель к девушке.

Когда девушка поднималась на чердак к молодому человеку, он отодвигался на лежанке, освобождая ей место. «Девица ложится сбоку, с большой осторожностью, соблюдая установленный для этого случая порядок: сначала она ложится на одну руку, другую же кла-

дет себе на грудь, ноги у обоих удалены так, чтобы ими нельзя было коснуться друг друга, в противном случае она может обидеться. Девица не позволяет молодому парню протянуть руку к ее шее и обнять ее, она же по отношению к нему может позволить себе это». Юноша не имел права расстегнуть ворот платья или особый нагрудник *параги*, иначе он был бы обвинен в бесстыдстве, отвергнут девушкой и опорочен на всю общину. «Сначала — поцелуи, робкие объятья, сдержанные ласки, затем, когда они привыкают к взаимной близости, отношения делаются более свободными». «Лежать» с сцорпери/цацали разрешалось и в период менструации, но обязательно в стороне от *самревло* (постройки для рожениц), где-нибудь в поле.

Скажи мне, что лучше — день или ночь?
Не дай Бог, чтобы за днем не наступила ночь.
Многих девушек радуют сумерки и тьма,
Рвется к возлюбленному девушка-сцорпери.
Юноша постелет пестрый ковер поверх соломы,
Девушка подходит шагом тихим, не шурша соломой,
Несет бутылку водки, взятую тайком из дому.
Юноша лежит и храпит, притворяется спящим,
Не теряя времени, девица будит его,
Приложив щеку к щеке, грудь к груди,
Льется из уст беседа сладкая, задыхаются оба от ласк.

По местным обычаям, половая связь между молодыми людьми не допускалась. Юноша не мог проявлять по отношению к девушке никакого насилия, та же, в свою очередь, должна была сохранять целомудренность до брака. Но природа брала свое и сближение сцорпери часто приводило к незаконченному половому акту. Случалась и нежелательная беременность, признаки которой всячески стремились скрыть во избежание гнева общины. Если ребенок все-таки рождался, то женщина, обреченная на безбрачие, кормила и воспитывала его в одиночестве. Некоторые авторы, правда, всячески оспаривают возможность реальной физической близости.

Сцорпери имели своих доверенных лиц, роль которых заключалась в укреплении отношений между молодыми людьми. Например, девушка часто укладывала свою подругу или гостью в постель с возлюбленным, чтобы «испытать его верность и любовь». Такое же испытание мог устраивать девушке и парень. О том, как вели себя с третьим лицом «испытуемые» — достойно или грубо — вскоре становилось известно, и на основании этого связь могла прерываться. В Хевсурети, в знак почета особо уважаемому гостю, хозяин укладывал с ним на ночь девушку, за которой посылал гонца. Роль гонца часто брал на себя юноша-дзмобили. В доказательство того, что верит своей подруге, и желая убедить в этом других, он сам укладывал ее рядом с гостем. Девушка угощает гостя водкой, «затем развлекает его приятной беседой, поцелуями и объятьями. При этом она долж-

на быть сдержанной, скромной, чтобы не опорочить своего дзмобили... Между ними клали шашку, и если гость нарушал границы дозволенного, его ожидала смерть, но если лежащая с ним сцорпери нравилась ему, он мог с разрешения ее дзмобили-юноши жениться на ней».

В Хевсурети у девушки мог быть только один сцорпери, мужчине же дозволялось иметь двух. Дзмобили могла быть и у женатого мужчины. Для девушки наличие нескольких сцорпери «считалось постыдным, а если она часто меняла их, ее называли „мцолел-мдгомели“, букв.: „лежачая-стоячая“. Такая девушка считалась позором для семьи, и вся община осуждала ее. Но если девушка вовсе не имела сцорпери, то она становилась предметом осуждения и насмешек, ее называли „удге-хмо“ — неудачницей, никудышней» [Камараули, 1929, с. 121—128; Макалатия, 1938, с. 98—100; Макалатия, 1940, с. 136—140; Тедорадзе, 1941, с. 146—151; Важа-Пшавела, 1961, с. 466—472].

Бытует несколько версий происхождения описанного явления. В свое время Д. Сослани, а вслед за ним и С. И. Макалатия, высказывая мнение о причинах стойкости указанного обычая, объясняли ее хозяйственными условиями. При этом они имели в виду практику самостоятельной пастьбы девушками скота. «Летом девушки в далеких горах пасли скот и жили в уединенном шалаше, куда и приходили побратанные любовники-цацалы. В старину девушке-пастушке необходим был побратим-цацал, который защитил бы свою названую сестру от похищения...» [Сослани, 1886, № 760; Макалатия, 1938, с. 100]. Лишь деталями отличается от подобной точки зрения суждение самих хевсур, переданное Г. Тедорадзе. По местным преданиям, рассматриваемый обычай хевсуры переняли от пшавов 3—4 столетия назад, в эпоху политического кризиса в Грузии, когда междоусобицы и агрессии внешних врагов всецело определяли жизнь края. «Случалось, что, спасаясь от нападения врага, население укрывалось в лесах и горах. В этих условиях мужчине и женщине приходилось спать под одной буркой, чтобы этой близостью в некоторой степени подбодрить друг друга. А так как нападения на хевсуров были часты, то первоначально вызванное необходимостью явление превратилось постепенно в обычай». Сам Тедорадзе относился к такой интерпретации скептически [Тедорадзе, 1941, с. 146—147].

Выше говорилось, что М. М. Ковалевский связывал обычай цацлоба с религиозным гетеризмом и архаическими формами брака. В своем суждении он, в частности, исходил из материалов Д. Сослани, соотносившего цацлобу с почитанием пшавами Лаша-Георгия. Лаша являлся сыном легендарной царицы Тамары, но в местной среде его образ, совмещенный с образом св. Георгия, приобрел специфические черты. Его называли еще Лаша-Красивый, хотя, по легендам, он был одноглазым, так как лишился правого глаза в одно из своих многочисленных приключений. К приключениям же его побуждала «большая любовь» к женщинам. Согласно оценке Д. Сослани, в тра-

диционном пантеоне пшавов Георгий занимал место «бога свободы отношения полов» и покровителя цацлобы. Почитался он и соседними народами — хевсурами, мтиулами, жителями Арагвской долины, ежегодно приходившими в местное общество на праздник Лашароба. Отношения полов на этом празднике отличались предельной свободой (замечу, что Сослани использовал материалы некоего, по его словам, «природного пшавца»). Этот же автор усматривал в цацлоба отзвук темы амазонок и ссылался при этом на следующие слова старинной песни: «...Много наших красавиц поскачет на серых конях на праздник Лаша» [Сослани, 1886, № 760].

К сказанному добавлю, что современные исследователи на основании анализа разнообразных материалов усматривают в указанном святилище «сопричастие и расчленение мужского и женского начал» [Канделаки, 1987а, с. 181—194]. Отмеченное, впрочем, не мешало Лаша-Георгию выступать и в роли покровителя и предводителя местных войск [Антоний, 1914, с. 20].

Образом, крайне близким пшавскому Лаше Георгию, вероятно и его дублером у хевсур являлся Георгий Хахматского святилища. Он тоже был любителем женщин, так что местные жители с улыбкой называли его бабником. Одновременно он считался покровителем женщин и девушек, и его святилище было едва ли не единственным объектом местного культа, где женщинам разрешалось «освящаться», т. е. обмывать кровью жертвенного животного руки и плечи. Известные данные об этом святилище, его кумире и совершавшихся обрядовых требах составляют отдельную и довольно пространную тему. В настоящем случае небезынтересно упомянуть следующие данные. Как гласит легенда, Георгий Хахматский похитил из страны бесов (*Каджавет*, или *Каджети*) трех девиц-сестер по имени Ашекали, Самдзимари, Мзе-кали, в честь которых возле главного здания святилища были выстроены культовые башни (по другой информации, сестер было 5). Эти же сестры являлись наиболее известными членами воинства святых — «посестримами» (*добилеби*, *добилни*). Хати (образ, святой), согласно сказаниям, сожительствовал с добилни, и от этих связей рождались новые добилни, имевшие облик красивых женщин либо шаловливых чернокожих существ. Они доставляли неприятности женщинам и детям, преследуя их. К мужчинам они являлись в образе нагих женщин, к женщинам — в образе мужчин и провоцировали их к блуду, дети же, рожденные в результате его, пополняли число злых духов [Бардавелидзе, 1932, с. 30—31; 1957, с. 29; Макалатия, 1940, с. 196—199].

С учетом изложенных сведений вновь обращусь к основной линии повествования. По-видимому, вывод М. М. Ковалевского о связи института цацлоба со сферой культа и обрядовой практикой далеко не беспочвен. На фоне известных сведений о местных святых — мужчинах-героях, любителях женщин, державших возле себя полубожественных сестер, которые, в свою очередь, подбивали смертных

к грешным поступкам, цацлоба и сцорпроба, с их характерными особенностями взаимоотношений молодежи разного пола, получают религиозную обусловленность. На это же указывают и сведения, сообщаемые гораздо более сдержанным в выводах, С. И. Макалатия:

> Лежание вместе разрешается во время жатвы, взаимопомощи «нади», на свадьбах и праздниках, где оно может длиться до рассвета; но устраивается это так, чтобы их не видели старшие, в присутствии которых лежание не допускается и считается постыдным. Запрещено оно и в молельне.
>
> [Макалатия, 1940, с. 139]

Последней фразой автор, очевидно, стремился отвести возможное предположение о связи хевсурского сцорпроба с областью культа, которое могло возникнуть у лиц, знакомых с информацией и выводами Д. Сослани и М. М. Ковалевского. В своем упоминании «лежаний» на праздниках он не уточняет, о каких праздниках идет речь, но то, что они соотносились с местными культами, всплывает косвенно. Приуроченность «лежаний» к страдной поре тоже многозначительна. Поэтому связь сцорпроба/цацлоба с факторами религиозного порядка вполне очевидна, но само явление несводимо к ним и не объясняется лишь ими.

Уже в персонажах, в той или иной мере покровительствовавших описываемому институту, высвечивается неординарность их отношений с женщинами. Хахматский Георгий окружен названными сестрами («посестримами»), впрочем, вступавшими в интимные отношения с ним. Но образ св. Георгия многолик даже в одном этом ракурсе. Он совмещен с фигурой Лаши — сына царицы Тамары. Последние оба причислены к лику святых и почитание их как народных героев смешано с представлениями о Богородице и св. Георгии. В христианских легендах св. Георгий обрел себе двоюродную сестру в лице просветительницы Грузии св. Нины [Бардавелидзе, 1932, с. 31; Ковалевский М., 1888, с. 207; Хаханов, 1888, с. 85—86]. То есть при всей плотской любви к женщинам его отношения с известными женскими персонажами формально определялись статусом названого брата. Настоящий тезис вряд ли может рассматриваться сколь-либо весомым доводом в характеристике явления, к которому святой имел отношение, но для полноты картины он уместен.

В материалах, рисующих отношения между сцорпери/цацали, «братьями» и «сестрами», отчетливо видно их противопоставление принятым семейно-брачным нормам. Выражалось оно уже в запрете на интимную связь в полном объеме. Показательны и отдельные детали, контрастирующие с правилами поведения супругов. Это дозволение совместного «лежания» юноше и девушке в период регул у последней. Для женатых людей подобное считалось недопустимым, ибо женщина в это время была «нечистой», покидала свой дом и отправлялась в специальную постройку, предназначавшуюся женщи-

нам в аналогичном положении. Использование для «лежаний» чердака (*черхо*) жилого дома тоже противоречило заведенному порядку. Напомню, что в черхо спал мужчина, глава семьи, тогда как жена располагалась на ночь в помещении первого этажа, *босели*. И именно муж спускался к жене для интимной встречи, в частности по причине опасения гнева «ангела дома» из-за появления женщины на мужском ложе. Наконец, в этом ряду должно быть отмечено нарочитое противопоставление принятой системе браков, когда супружеские отношения устанавливались между представителями разных селений и фамилий, в то время как с дзмобили ситуация была обратной. Всем перечисленным подчеркивалась особость института сцорпроба/цацлоба, несовместимая с институтом брака. Тем не менее, сам этот институт предполагал развитие не только и даже не столько дружеских, сколько интимных чувств. Но право на существование подобные чувства имели только в означенных рамках.

В частности и из-за обреченности на расставание с возлюбленным девушки не торопились выходить замуж:

В понедельник на рассвете
Заструились слезы из моих глаз,
Расстаюсь с дзмобили-возлюбленным,
Выдают меня за нелюбимого.

В свою очередь, юноша по той же причине мог с отчаяния покинуть родное селение. Некоторые молодые люди даже обрекали себя на безбрачие. Существовал и компромиссный вариант, когда каждый из них вступал в брак, но с лицом, которое ему указывал бывший дзмобили или добили [Макалатия, 1938, с. 103; 1940, с. 141; Тедорадзе, 1941, с. 149—150].

Каким бы ни был исход, конец отношениям цацальства все же наступал, и в подавляющем большинстве случаев он ознаменовывался браком молодых людей и, соответственно, переходом в категорию взрослых женщин и мужчин. Несовместимость, более того, противопоставление черт, присущих институту сцорпроба/цацлоба, общественным нормам семейно-брачной жизни во многом определялись возрастом, социальными возможностями «братьев» и «сестер». На них не распространялся регламент «взрослой» жизни, они существовали вне его рамок и предписаний. Наоборот, в их среде работали собственные правила и нормы, непохожие на все прочие.

На общекавказском фоне хевсурское сцорпроба и пшавское цацлоба выделяются своей институциональностью. Отдельные схожие черты, даже комплексное сочетание таковых нетрудно обнаружить в традициях других народов края (см. напр.: [Веселовский А., 1897, № 152; Меретуков, 1968г, с. 262]), но нигде мы не встретим присущего описанному явлению взаимодействия системообразующих принципов и самой системы. В литературе встречаются упоминания свободного общения полов во время храмовых празднеств [Несветский,

1849, № 3], гостевого гетеризма или брака, обязанности по исполнению которого, в частности, возлагались на девушек ([История, 1958, с. 112—113; Ковалевский М., 1979, с. 157; Лиахвели, 1885, № 202; Пржецлавский, 1867, № 9, с. 155; Рассказ, 1831, № 9—11, 15—17; Руновский, 1989, с. 71; Самвелов, 1876, № 13]; ср.: [Адыги, 1974, с. 51]), и некоторых других «оригинальных» обычаев. Но такие факты или обладали отличным от рассматриваемого характером, или были вплетены в более пространный социальный контекст. В свое время Н. С. Джанашиа связывал цацлоба с гаданиями молодежи и поклонением «богу супружеского счастья молодежи» ([Джанашиа, 1960, с. 32]; см. также: [Кобалия, 1903, с. 101—102]). Но проведение прямой связи и в данном случае грешит произвольностью. В то же время материалы по быту населения труднодоступных районов Западного Дагестана являют примеры действительно близкие обычаю хевсур и пшавов.

Вот что писал о жителях указанной части Страны гор А. М. Алиханов-Аварский. В этих «медвежьих уголках... жизнь девушки, достигшей сознательного возраста, обставлена особыми обычаями, в высшей степени свободными, оригинальными и, нередко, даже нелепыми. Так, к западной границе Аварии примыкает небольшое общество... ахуакцев (ахвахцев. — *Ю. К.*), девушки которого, как мы лично убедились на месте, до выхода замуж проводят время и даже ночуют с кем угодно. Делается это таким образом. В течение большей части года в ахуакских аулах остаются только старики, а молодежь работает в поле и ночует затем на хуторах и мельницах, разбросанных вокруг аулов. С наступлением вечера к пристанищу каждой девушки подходит толпа ее поклонников, и все вместе они бросают к ней свои папахи, из коих она оставляет у себя лишь ту, чей хозяин ей нравится, а остальные выбрасывает обратно. Счастливец, избранный таким образом, входит к своей Дульцинее, а остальные разбирают свои шапки и удаляются, не говоря ни слова, попытать счастья у других хуторов. Таков обычай, в точности определяющий и пределы дозволенного во время этих ночлегов... Старожилы-ахуаки помнили один только случай, когда была сделана попытка переступить эти пределы, и она кончилась тем, что девушка выхватила кинжал своего поклонника и заколола его на месте, чем заслужила похвалу всего племени...» Далее автор рассказывает, что в зимнюю пору, когда ночлег на хуторах становился невыносимым, молодой человек являлся вечерами в дом приглянувшейся ему девушки. Если, по мнению родителей последней, он мог составить ей в будущем партию, их оставляли в комнате одних до рассвета.

> Замечательнее всего в этом странном обычае то, — констатировал Алиханов-Аварский, — что совместные ночлеги с девушкой ни на что не обязывают молодого ахуакца; он может переночевать с нею хоть сотню раз и затем, что нередко бывает, жениться на другой. Достойно внимания и другое обстоятельство: женщины этого племени, про-

> шедшие через такую школу... пользуются в своем обществе, так и у соседей репутациею образцовых, высоконравственных матрон...
> [Алиханов-Аварский, 1895, № 223]

Другой автор XIX в. отмечал, что подобные встречи ахвахской молодежи происходили на мельницах [Пржецлавский, 1867, № 9, с. 155]. Во многом похожие на ахвахские вечеринки и ночные бдения молодежи с увеселениями зафиксированы и описаны современными этнографами у других народов Дагестана. Обычно они проходили без взрослых, которые, если вечеринка случалась в их доме, на время покидали его ([Булатова, 1987, с. 64—66; Булатова, 1988, с. 108—110; Гаджиева, 1985, с. 153—155; Карпов, 1996в, с. 13—14] и др.).

В связи с затронутой темой о встречах молодежи разного пола, их совместных вечеринках следует особо остановиться на вопросе о половозрастных объединениях, функционировавших в разных областях Кавказа в XIX в., а в ряде его районов в пережиточных формах и дольше. Имеются в виду мужские объединения или союзы и их женские аналоги. Первые описаны и исследованы достаточно обстоятельно (см.: [Варданян, 1981; Карпов, 1996а], там же библиография). Значительно меньше материалов о женских объединениях или союзах, в частности девичьих. И дело не в предвзятом отношении исследователей, но в объективных причинах.

Безусловно, должна быть сделана поправка на большую закрытость мира женщин, но вряд ли она может оказаться столь значительной, чтобы сгладить более чем очевидную разницу в соотношении сведений. Поэтому резонно обращаться к другим факторам, среди которых на первом месте стоят различия социоролевых позиций мужчин и женщин в традиционном обществе. Об этом уже говорилось. Дополнить отмеченное можно указанием на характер включенности в строй общественной жизни мужских корпораций, самостоятельно, а чаще совместно с общинными институтами формировавших важные структуры жизнедеятельности социума. Примат маскулинного начала был предопределен спецификой исторического развития, выдвигавшей военные действия в разряд первостепенного фактора бытия населения значительной части региона даже в позднюю эпоху. Правомерно здесь сослаться и на общесоциологическую закономерность иерархизации общественной структуры в целом, при которой мужские роли, мужские корпоративные объединения занимали лидирующие позиции. Одновременно материалы фиксируют не только четкое разделение мужских и женских ролей, но и параллельное функционирование часто внешне схожих мужских и женских корпоративных образований.

Опуская весь сравнительный материал по мужским союзам у народов Кавказа, обращусь к материалам «женским».

Выше упоминался параллелизм ежедневных мужских собраний на сельской площади и обычных встреч женщин у источников, об-

щественных печей и т. д. Кроме подобных специально не оговариваемых «мероприятий» практиковались и особым образом организовывавшиеся женские посиделки, на которые собирались представительницы тех или иных возрастных групп. Наибольшую активность проявляли незамужние взрослые девушки. В Осетии женские (девичьи) посиделки *чызгон бадæн* проводились с соблюдением принципа очередности либо в домах одиноких женщин. На девичьих посиделках организовывались гадания, танцы, другого рода развлечения, нередко имевшие выраженную эротическую символику. Ведя беседы, девушки и женщины занимались рукоделием, другими работами. Нередки были совместные трапезы [Дзадзиев, 1980, с. 139—141; Уарзиати, 1995, с. 184].

В цезских селениях, в которых мужская молодежь, а также взрослые мужчины коротали зимние дни и вечера в одновозрастных компаниях, аналогичные вечеринки устраивали девушки и молодые женщины. Собрания женщин назывались так же, как и мужские — *сидар бахIру*. Проводились они раз в неделю либо реже, по очереди в разных домах. Обычно в компаниях оказывались подруги-сверстницы, но в маленьких селениях их состав мог быть расширенным и включать представительниц разных возрастов. На вечеринках занимались вязанием, вели беседы, пели, танцевали. Организовывали угощения — готовили хинкал и халву, варили мясо, пекли лепешки. Халва и лепешки (*кьеперьё*) были особыми женскими блюдами. Последние приготовлялись из проросшего и смолотого ячменного зерна, которое в мужских компаниях использовалось для приготовления бузы. Был возможен и иной порядок организации вечеринок. В частности, группы девушек или молодых женщин брали на себя обязанности по прополке мечетских земель. Сорняки и траву, выполотые с этих участков, они продавали или обменивали на продукты, тем самым обеспечивая себя средствами для устройства трапез. Участницы вечеринок *кодёх* в селении Хамаитли облачались в костюмы старухи, чабана, просто в мужскую одежду и в подобных нарядах в темное время суток обходили дома сельчан, выпрашивая продукты для своего угощения [ПМА, № 1587, л. 56—58].

В общих чертах такой же порядок имели девичьи вечеринки (реже устраивались вечеринки женщин) у цахуров. Они именовались так же, как и вечеринки юношей: *хамиваджи* ('сохраним огонь'), *цIыхъан* либо иначе — *чейшина меджлис* ('девичий сбор'), *игьнаг, гна* и др. Для этих посиделок девушки приносили в дом одной из подруг продукты (*матюх*), из которых и готовили угощения. Едва ли не обязательными были девичьи встречи и совместные трапезы в дни религиозных праздников — Курбан- и Ураза-байрам, а также в Новруз-байрам, атмосферу которых скрашивали песни и пляски. В цахурском селении Гельмец через неделю или месяц после того, как местное юношество проводило особым образом организованные скачки в горах, называвшиеся *сейран ыкекка* или *сейраныз агедачи*, де-

вушки устраивали собственный *сейраныз*, отправляясь в горы, где собирали лекарственные и съедобные травы и растения, но также и веселились [Карпов, 1996в, с. 6—7, 13—14].

Схожие формы девичьи и женские собрания имели в других районах Дагестана. Среди особенностей девичников, проходивших в лакской среде, отмечу практику исполнения в закрытом для посторонних узком кругу девушек брачного возраста и молодых вдов ритуальной пантомимы, наполненной эротическим содержанием. В ней участвовали два человека. Одна женщина, отбивая на бубне такт, монотонно нараспев произносила словесную формулу, которая ныне не поддается расшифровке: «*МеххетIулли, тIулли, тIулли, тIурбилли-ли-ли-ли*». Повторяла она ее дважды, второй раз напев подхватывали все присутствующие. В это время вторая женщина танцевала, перебирая на месте ногами и опустив руки вниз. По команде первой она производила движения руками, касаясь ими разных частей своего тела, в том числе и интимных, что вызывало смех и шутки присутствующих. Сама же танцовщица оставалась серьезной, явно сознавая, что совершает своего рода священнодейство. А. Г. Булатова справедливо связывает подобную пантомиму с древним ритуалом оргиастического характера, допуская его привязку в прошлом к обрядам перехода девушки в определенную возрастную группу. В позднее время в некоторых лакских селениях *меххетIули* превратился в детский шуточный танец [Булатова, 1988, с. 110—111].

В знаменитом дагестанском ауле Кубачи, где уникальные для Кавказа мужские союзы сохраняли свою многогранную функциональность до XX в., устойчивыми институализованными формами обладали и женские организации. Их краткое описание составлено Е. М. Шилингом, который отмечал, что хотя женские сообщества и были развиты менее мужских, однако представляли собой достаточно заметное явление местного быта.

> Девочки и девушки (от 12—13 лет до замужества) делятся на группы по возрасту (собираемые не обязательно и не у всех, а лишь из желающих). Каждая группа (по 10—20 человек и больше) сходится в каком-нибудь доме. Обычно хозяева на время предоставляют комнату бесплатно. Место сборища называется юсбала-кал, т. е. «девушек дом». Таких девичьих домов в с. Кубачи 3—4. Мужская молодежь гуляет около девичьих домов, но заходить внутрь не имеет права. Считается, что это стыдно. Девушки, собирающиеся в юсбала-кал, обычно играют большую роль на свадьбах. Они требуют от жениха подарков, поют и танцуют. Собрания сообществ девушек в девичьем доме могут происходить круглый год. Зимой они устраиваются реже. Весной посетительницы девичьего дома, обычно по пятницам, любят выходить на гулянья в горы. В юсбала-кал каждая приносит с собой какое-нибудь угощенье (в готовом виде или продуктами, из которых тут же готовят). Время проводят в развлечениях (угощаются, поют, танцуют под пение, ударяя в ладоши) и в работе (вышивают, вяжут, шьют и т. п.).

Сборы бывают утром, потом расходятся по домам на обед, потом собираются снова. По вечерам не сидят.

Подобными группами собираются также замужние женщины. Их дом носит название хунала-кал, т. е. «женщин дом». Один имеется в самом селении, другой (в развалинах) в окрестностях. Этот последний также носит название хунала-нах, т. е. «женское убежище» (по пояснению автора, *нах* — небольшая никогда не запирающаяся постройка в горах, на урочищах или местах гуляния: служит для случайного ночлега, отдыха, большей частью пастухов. — *Ю. К.*). Здесь происходили женские сборища под открытым небом в хорошую погоду. В таких случаях на танцы приходили мужчины.

Старушечьи сообщества естественно приняли форму мусульманского религиозного обряда. Это так называемые «понедельничьи поминальные собрания». Тем не менее происходят они на старых урочищах, безусловно связанных со слоем доисламских обрядов и почитаемых мест... Существует особый старушечий жезл «итниля хунала муцата», т. е. «понедельничная женская прялка», — это и на самом деле обычная кубачинская прялка, но без каменного постамента и с заостренным концом; ее на урочищах, где происходили моления, старухи втыкали в землю с тем, чтобы в перерывах между молитвами прясть. Глубоко пережиточный момент, тут выходящий из рамок ислама, достаточно ясен.

[Шиллинг, 1949, с. 188—189]

Среди других кубачинских реалий, не введенных Е. М. Шиллингом в контекст традиции половозрастных объединений, а рассматриваемых в качестве пережитков матриархата, укажу на факты наличия в ауле специальной женской мечети (*хунала-мечеть*), женской духовной школы и др. ([Шиллинг, 1949, с. 188—189]; см. также: [Петухов, 1866, № 87]).

Сходство мужских и женских или юношеских и девичьих корпоративных структур находило выражение и в таком атрибутивном явлении половозрастных организаций, как тайные молодежные, в том числе особые девичьи языки. У осетин «девичий язык» *чызджыты'взаг* отличался от обычной речи тем, что к каждой согласной букве прибавлялась гласная, а некоторые слоги повторялись по два раза. В подобной манере девушки разговаривали друг с другом в присутствии юношей [Хетагуров, 1974, с. 255]. У адыгов молодежный язык *щIалэгъуалэбзэ*, напротив, служил средством скрытного общения юношей и девушек, так как обсуждавшиеся темы могли носить фривольный характер [Бгажноков, 1978, с. 92—93].

Приведенные примеры дают общее представление о бытовавших в кавказской, почти исключительно горской среде женских половозрастных объединениях и позволяют отметить некоторые закономерности их функционирования. В частности, наиболее завершенная оформленность женских объединений в тех традициях, где существовали мужские союзы, выделяет вопрос о связи между этими явлениями. Вырисовывается следующая картина. Там, где особое

развитие получили мужские союзы, имели место и женские корпоративные образования (наиболее яркий тому пример — Кубачи), в иной среде, где мужские объединения не обрели должного вида либо вообще отсутствовали, неизвестны и женские варианты таковых. Параллельность женских объединений мужским видна в часто наблюдаемом сходстве функциональных и единстве формообразующих параметров тех и других. Это однохарактерность сборов, вечеринок молодежи разного пола, нередко носивших общие названия. Примером параллелизма и симметричности юношеских и девичьих «мероприятий» служит цахурский *сейраныз*. Девичий сейраныз частично повторял название мужского сейраныз агедачи, в определенном смысле был обусловлен мужским (хотя он имел временну́ю приуроченность, однако местные жители подчеркивают, что его проведение было возможно лишь после соревнований юношей), наконец, оба мероприятия имели однотипное пространственно-динамическое решение (шествие в горы) [Карпов, 1996в, с. 14]. Сходство деталей определял социокультурный параллелизм мира мужчин и мира женщин, допускавший и предполагавший частичное повторение общественных форм в обеих средах.

В практике женских объединений просматривается оттенок противостояния, в известном смысле конкурентности и одновременно подражания мужским структурам, игрового соперничества между ними. Кроме однотипности сборов поучительны примеры маскирования их участниц в мужские костюмы при сборе продуктов для своих вечеринок (право сбора продуктов обычно составляло привилегию членов мужских союзов), проведения девушками некоторых даргинских селений своих сборищ в ночное время на запретном для них в норме годекане (сельской площади, так называемом мужском клубе под открытым небом) [Булатова, 1988, с. 109—110]. Оппозиционностью и наличием момента подражания объясняется некоторое противодействие женским посиделкам со стороны мужчин, наблюдавшееся, например, в осетинской среде [Дзадзиев, 1980, с. 139]. Последнее, впрочем, не имело самодовлеющего характера. Конфронтация была больше игровой, внешней, нежели реальной. Молодые люди приходили на девичники с требованием выделить им долю продуктов и получали ее, используя при этом хитрость, а иногда и силу. Их сторону нередко принимал находившийся в доме проведения вечеринки мужчина-хозяин. Своего рода примирением сторон, снятием конфронтационности становился допуск юношей на девичники, равно как организация совместных вечеринок.

Женские объединения быстрее мужских утрачивали и черты институализации. По сравнению с устойчивыми корпоративными структурами большее значение в быту имели неформализованные группы, собиравшиеся спорадически для выполнения каких-либо хозяйственных работ. Такой вид совместного труда был связан с традициями общинно-родовой взаимопомощи.

С учетом изложенного не лишено смысла вспомнить приведенные ранее материалы.

Отношения девушек и юношей в ингушском обряде зохалол, выступавших организованными группами «братьев» и «сестер», становятся в большей мере понятными с точки зрения отражения в них традиции половозрастных объединений. То же можно сказать и относительно хевсурского сцорпроба и пшавского цацлоба. Наблюдаемое в них противопоставление нормам семейной жизни исходило из иных принципов структурирования общественного пространства, а именно половозрастных. Активность девушек, фиксируемая в обоих случаях, — побуждение юношей к испытаниям, действиям, инициатива в установлении особых «посестримских» отношений с ними — опиралась на корпоративное «братство» собственной среды и присущую ему идеологию. Сравнительные материалы предоставляют примеры аналогичного порядка. Это и институализованные отношения между подростками — представителями мужских и женских союзов в Западной Африке, и регламентированный порядок отношений юношей и девушек в мужских домах Микронезии [Арсеньев, 1991, с. 33; Народы, 1956, с. 742]. Вывод косвенно обосновывается и тем, что ингушам и хевсурам, так же как и целому ряду других народов Кавказа, были известны оригинальные мужские союзы. В равной мере сказанное относится и к ахвахцам, встречи молодежи у которых привлекли столь большое внимание разных авторов, высказывавших о них разнообразные суждения. Действительно, в настоящем случае правомерно делать отсылку к архаическим формам брака, но следует учитывать и другое. В Ахвахе, как и в иных районах Дагестана, до сравнительно недавнего времени заметную роль играли мужские союзы и их дериваты — объединения юношей [Лугуев, 1987а, с. 113—117]. В упомянутых обычаях нетрудно разглядеть взаимодополняющие позиции юношей и девушек, опиравшиеся на устойчивую систему половозрастной структурализации общественного пространства.

Еще одним примером этого, так же как и отмеченного ранее параллелизма женского и мужского, служит обычай организации тиндинцами и хваршинами праздничных сборов *кьедаба/кьедоба*. Проводились они по поводу празднования середины зимы, и в них последовательно участвовали четыре категории населения. Сборы устраивались по пятницам среднего месяца зимы. В первую пятницу раздельно собирались мальчики и девочки в возрасте 10—13 лет. Каждый из пришедших приносил свою долю продуктов. Хозяйки готовили угощение, дети веселились, а после ужина расходились по домам. Через неделю на свои кьедоба собирались по отдельности юноши и девушки. Иногда девушки допускали в свой дом парней. Сценарий обряда предполагал разыгрывание свадьбы. Из числа девушек выбиралась «невеста», по предварительной договоренности с ней один из юношей исполнял роль жениха. Обряд имитировался достаточно полно. Шились наряды, приходили «дружки» «жениха», осуществлял-

ся перевоз невесты и т. д. Исполнители ролей вели себя как и подобает настоящим жениху и невесте. В третью пятницу отмечали кьедоба молодоженов. В этот вечер родители приглашали к себе на ужин замужних дочерей с их мужьями. Это был так называемый ужин молодых зятьев. Приглашение считалось обязательным. Наконец, в четвертую пятницу на свой праздник собирались сельские чабаны [Булатова, 1988, с. 104—105; Мусаева, 1995, с. 186—187]. В настоящем примере помимо упомянутых параллелизма и взаимодополняемости отчетливо видна общая логика развития праздничного действа. Его открывали дети-подростки, продолжала молодежь брачного возраста, разыгрывавшая представление эротического характера, эстафету подхватывали лица, недавно вступившие в брак, и завершали чабаны, «ответственные» за плодовитость скота и косвенно — за благополучие общества. И весь этот «спектакль» происходил в переломный момент годового природного цикла — время ухода зимы и прихода весны. Символика отчетливая и понятная — последовательное включение половозрастных групп, потенциально и реально ответственных за воспроизводство жизни, в своего рода инсценировку акта творения в ответственный период бытия макрокосма.

* * *

С вопросом о «женских союзах» на Кавказе правомерно связывать и легендарных амазонок. Первые сообщения о женщинах-воительницах на Кавказе относятся к античной эпохе. Подробные сведения о них передал Страбон:

> ...Амазонки живут в соседстве с гаргарейцами в северных предгорьях тех частей Кавказских гор, которые называются Керавнийскими. Все остальное время (т. е. 10 месяцев в году. — *Примеч. переводчика*) амазонки употребляют только для себя, выполняя отдельные работы, как пахота, садоводство, уход за скотом и в особенности за лошадьми; наиболее сильные из амазонок занимаются главным образом охотой верхом на лошадях и военными упражнениями. С детства у всех у них выжигают правую грудь, чтобы свободно пользоваться правой рукой при всяком занятии и прежде всего при метании копья. У них в ходу также лук, боевой топор и легкий щит; из шкур зверей они изготовляют шлемы, плащи и пояса. Весной у них есть два особых месяца, когда они поднимаются на соседнюю гору, отделяющую их от гаргарейцев. По некоему стародавнему обычаю и гаргарейцы также восходят на эту гору, чтобы, совершив вместе с женщинами жертвоприношение, сойтись с ними для деторождения; сходятся они тайком и в темноте, кто с кем попало; сделав женщин беременными, гаргарейцы отпускают их домой. Всех новорожденных женского пола амазонки оставляют у себя, младенцев же мужского пола приносят на воспитание гаргарейцам. Каждый гаргареец принимает любого принесенного ему младенца, считая его по неведению своим сыном.
>
> [Страбон, 1964, с. 477—478]

Помимо передачи сведений, почерпнутых из разных, в том числе и для самого автора древних источников, Страбон высказал отношение к данной теме и оказался провидцем ее дальнейшей судьбы. Он писал:

> Со сказанием об амазонках произошло нечто странное. Дело в том, что во всех остальных сказаниях мифические и исторические элементы разграничены. Ведь старина, вымысел и чудесное называются мифами, история же — будь то древняя или новая — требует истины, а чудесному в ней нет места или оно встречается редко. Что же касается амазонок, то о них всегда — и раньше и теперь — были в ходу одни и те же сказания, сплошь чудесные и невероятные. Кто, например, поверит, что когда-нибудь войско, город или племя могло состоять из одних женщин без мужчин? И мало того, что состояло из них, но даже могло делать набеги на чужую землю и побеждать... Это допущение равносильно тому, если сказать, что тогдашние мужчины были женщинами, а женщины — мужчинами. Более того, такие же сказания об амазонках распространены и теперь, и наша склонность верить больше древним сказаниям, чем современным, еще более усиливает упомянутую странность.
>
> [Страбон, 1964, с. 478]

Страбоновское «прежде и теперь», выражающее неизменность содержания рассказов об амазонках, приложимо и ко всем последующим эпохам. На пороге нового времени европейские путешественники принесли дополнительные известия о девах-воительницах на Кавказе. Они опирались на рассказы жителей Западной Грузии, Черкесии, Дагестана о нападениях на них самих или их предков неких враждебных племен, в войсках которых были женщины. Им даже показывали доспехи и вооружение, якобы принадлежавшие воительницам (одновременно рассказывали о высоко ценимых черкесами кольчугах, изготовленных некими «девственницами-*таххутами*» [Адыги, 1974, с. 59—60, 107—108, 227; Цагарели, 1870, № 146]. Позднее появились археологические материалы с Центрального Кавказа, явившие миру захоронения женщин с многочисленными образцами оружия и давшие новый повод для восстановления интереса к означенной теме (см.: [Косвен, 1947, № 3, с. 24]). В умах некоторых авторов обычай сванов умерщвлять новорожденных детей стал ассоциироваться с древними легендами об амазонках [Гамрекелов, 1873, № 111]. Сцорпроба и цацлоба, а равно хевсурский же обычай проживания молодой невестки в течение года после свадьбы в доме матери тоже рассматривались под данным углом зрения [Ковалевский М., 1890а, т. 1, с. 23—25; Сослани, 1886, № 760]. Для освещения проблемы привлекался фольклор — сказки, предания, легенды о девах-богатыршах, победоносно сражавшихся воинствах девушек. Местные топонимика и этнонимика предоставляли возможность интерпретировать названия как «девичья крепость», «девичий мыс», «страна девушек», «девичий народ», и это тоже давало почву для размыш-

лений и полета фантазии (см.: [Калоев, 1959, с. 48—50; Косвен, 1947, № 3, с. 25]). Однако большинство исследователей относились к подобным материалам осторожно. В женщинах-воительницах из исторических сообщений такие авторы видели «безусых и безбородых» кочевников-азиатов, будь то сарматы, калмыки или какой-либо другой народ [Вейденбаум, 1872, с. 287—290; Люлье, 1857, с. 192—193].

В последнее время тема амазонок периодически всплывает при интерпретации традиционных обрядов.

Следует также заметить, что местные предания сообщают много примеров героических поступков легендарных женщин, некогда спасших свой народ, страну, селение от неприятеля. Бытует немало рассказов, подкрепленных фактами истории, об участии девушек и женщин в походах, набегах, войнах (см.: [В. Ч., 1884, № 62; Габиев, 1906, с. 105; Ган, 1902а, с. 238; Инал-Ипа, 1954б, с. 244; Краснов, 1963, с. 20; Магомедов Р., 1979, с. 69; Мачавариани, 1884, с. 58; Смирнова, 1955, с. 149; Чистякова, 1940, с. 34] и др.). Можно упомянуть и о том, что в Дагестане женщины устраивали между собой соревнования наподобие мужских — в беге, прыжках, борьбе, поднятии тяжестей и т. п. [Дибиров, 1968, с. 30].

Вообще «амазонство» — явление едва ли не универсальное. Его «исторические прецеденты» известны в самых разных уголках земного шара. Естественно, оно вызывало интерес ученых, которые давали ему различные объяснения. Истории вопроса посвящена обстоятельная статья, написанная в свое время М. О. Косвеном [Косвен, 1947]. Здесь я ограничусь рассмотрением кавказских материалов на данную тему в достаточно узком ракурсе. Но многоплановость проблемы даже в этих рамках вынудит обращаться к ней и в последующем повествовании.

Давно замечено, что известный по легенде обычай амазонок выжигать одну грудь правомерно связывать с ношением девушками корсета — обыкновением, до сравнительно недавнего времени распространенным у ряда народов северной части Кавказа. Многие исследователи склоняются к мнению, что упоминаемые античными авторами гаргареи скорее всего имеют отношение к предкам современных галгаев, т. е. ингушей или шире — вайнахов (вайнахо-дагестанцев) (см.: [Волкова, 1973, с. 152—153; Кузнецов, 1980, с. 57—65]; там же библиография). Последнее и дает основание обращаться к образам легендарных дев при изучении обряда зохалол у ингушей или обычая сцорпроба у хевсур — соседей ингушей и чеченцев. Сопоставления в целом допустимые и впечатляющие. Здесь же следует вспомнить пшавских девушек моцминдари, которые отказывались не только выходить замуж, но и «принадлежать своему полу», для чего «одевались в мужское платье и вооруженные являлись на собраниях, кутежах и проч.» [Хизанашвили, 1896, с. 132]. Ранее при упоминании фактов, аналогичных указанному, говорилось о высоком социально-семантическом статусе и притягательности образа удаль-

ца, джигита у народов края, в первую очередь проживающих в его горной части. Данный тезис может быть подкреплен фиксируемым на других примерах параллелизмом мужских и женских половозрастных структур, нередко наблюдаемым подражанием, копированием последними характерных черт первых. В свете сказанного сообщества амазонок выглядят женскими аналогами мужских союзов, воспринявшими мужские функции как приоритетные. Правда, сообщества упоминаются только в легендах. По другим источникам, реципивы «амазонства» носили единичный характер. О пшавских девушках-моцминдари во второй половине XIX в. говорилось как о почти исчезнувшем явлении. Так же оценивалась ситуация с девушками-даргинками, «одевавшимися в мужское платье и занимавшимися исключительно мужскими делами», и подобными им ингушками [Далгат Б. (А), л. 15; Далгат Б., 1929, с. 322—323]. Очевидно, и в других частях региона, где гипотетически могли существовать сообщества воительниц, к концу XIX в. они исчезли как таковые, оставив по себе своеобразную память.

Примером этому служит Чечня. Здесь записано предание, поразительно похожее на страбоновский рассказ об амазонках. В исторической памяти населения отложились воспоминания о существовавшей прежде особой категории женщин, именовавшихся *мехкари*. Они не только могли, но и обязаны были употреблять все, запрещенное обычным чеченкам. Они носили мужской головной убор, предварительно состригая волосы на затылке на два пальца выше мочек ушей. Носили и применяли оружие, перетянув правую грудь ремнем *силгIа*, сделанным из кожи трехгодовалого бычка. Ездили верхом, при условии совершения девочке в свое время операции обрезания (частичная резекция labia minora). В категорию мехкари входили только девушки-первородки, посвященные богу войны, грома и молнии Сиели. С обычными мужчинами они не общались. Сам термин *мехкари* может быть переведен как «девственницы» ([Хасиев, 1990, с. 23—24]; с любезного позволения автора мною использованы материалы самого доклада).

В настоящем случае мы вновь имеем дело с копированием женщинами мужского облика. О восприятии мужских функций речь идти не может, так как хотя мехкари и вели себя наподобие мужчин, но основная их задача, насколько позволяет судить имеющийся материал, состояла в ином. По-видимому, они исполняли обязанности служительниц культа бога-громовержца, бога-воителя Сиели и их земная девственность предназначалась именно ему. Совершение генитальной операции как условия возможности и права воссесть на коня в боевом облачении в целом свидетельствует в пользу высказываемого предположения. Иные черты данного культа в связи с образами мехкари неизвестны, и потому прочие возможные предположения будут носить умозрительный характер. Одно лишь можно заметить — громовержец и воин Сиели представлял собой божествен-

ную ипостась мужского начала, на что прозрачно указывает и местный фольклор, приписывающий ему вступление в связь с мертвой (!) женщиной и оплодотворение ее [Шиллинг, 1931а, с. 36].

Специфические обрядовые функции, связанные с архаическими культами, очевидно, составляли одну из главных прерогатив закрытых женских (девичьих) сообществ. Уже давно обращено внимание на то, что на происхождение образа амазонок и легенд о них, помимо специфических черт общественного устройства и быта скифов, савроматов и других народов, населяющих степи, оказала влияние эволюция местных культов. Перевоплощение Ареса, первоначально божества плодородия, в божество войны могло повлечь за собой превращение образа женщин-прародительниц в женщин-воительниц. Несомненно также влияние оргиастического элемента культов Кибелы и Артемиды (женской ипостаси Ареса) на формирование представлений об амазонках [Ельницкий, 1947, с. 251—252; Иванов В., 1994, с. 97—98].

Кавказские материалы представляют схожую картину. Один пример пережитков оргиастических плясок, совершавшихся в закрытых женских компаниях, уже был приведен. Дополню его другими, не менее впечатляющими образчиками культовых функций женщин, и часто — именно девушек.

Яркий вариант отправления женщинами специфических обрядов представляет культ Камалил Башира в дагестанском ауле Чох. Культу сопутствует легенда, повествующая о некогда жившем необыкновенно красивом молодом человеке по имени Башир, сыне Камала. Когда он пил воду, видно было, как она переливалась в горле. Ему опасно было выходить на улицу, ибо женщины пленялись им. В результате его запирали в комнате, которую охранял караул. Однако женщины сделали подземный лаз в комнату и посещали Башира ночами. По одной из версий легенды, красавца-сына убил отец, вынужденный пойти на такой шаг по требованию односельчан. По другой версии, Башир тоже погибает, но события его необычной жизни описываются иначе. Башир влюбляется в дочь царя подземного царства, грозный царь не дает разрешения на брак и грозит убить юношу. Башир спасается в пещере, где заживо гниет и где находят его девушки, отправившиеся на поиски героя. Девушки излечивают юношу, но в скором времени он гибнет от руки собственного отца. Девушки же в знак любви и преданности Камалил Баширу дали слово не выходить ни за кого замуж и сдержали его, так что в итоге аул вымер. У почитаемой могилы Камалил Башира чохские женщины с целью вызывания дождя, а также в первый день весны совершали обряд *чух хIак.* Они приходили к могиле с распущенными волосами, в одних платьях, без поясной одежды. Вокруг ямки, считавшейся могилой, они совершали ритуальный танец. А. Г. Булатова резонно видит в Камалил Башире образ умирающего и воскресающего божества растительности [Булатова, 1988, с. 79—82; Каранаилов, 1884, с. 8; Чурсин, 1995, с. 80].

Баядерка и мальчик из Шемахи
Худ. Г. Гагарин. (По: Gagarin G. Scenes paysages, moeurs et costumes du Caucase. Paris, 1840. V. 6)

Немалое число женщин в разных провинциях Грузии посвящали свою жизнь служению св. Георгию. Их называли *тетри гиоргис монеби* — 'рабынями Белого Георгия'. Они жили при церкви и выполняли роль посредниц между святым и верующими. Судя по имеющимся данным, *моневби* принимали активное участие в упоминавшемся празднике Лашароба, где во время исполнения обрядового танца они впадали в транс и пророчествовали (см.: [Гварамадзе, 1987, с. 119—122]).

Путешествовавший по Кавказу в XVI в. Антоний Дженкинсон в своем рассказе об увиденном упомянул почитавшуюся девушками Шемахи могилу некой Амелек-ханны, дочери местного правителя, убившей себя в знак нежелания выходить замуж за нелюбимого [Путешественники... 1961, с. 112]. В свою очередь, Адам Олеарий (XVII в.) сообщал о почитании в Дербенте могилы Курхуда, бывшего, согласно преданию, проповедником ислама и лишившегося за это жизни. Хранительницей его могилы, размещавшейся в пещере, была старуха.

> Из города и издалека, — писал путешественник, — пришли многие женщины и девушки, прошли босиком в пещеру, целовали гроб и садились наземь, чтобы помолиться о том, что каждая из них желала... В течение всей следующей ночи мы... слышали, как у этого места погребения... раздавался сильный крик, как бы от лиц, которые веселились, плясали, а то и пели. Получалось впечатление чего-то языческого и варварского.
>
> [Олеарий, 1906, с. 490]

По другой информации, в этой пещере хранился меч распространителя ислама Масламы, к которому и совершались паломничества. О домусульманских истоках данного культа свидетельствует приуроченность религиозных треб и, очевидно, мистерий к периоду жатвы, а также к засухе и обильным дождям [Булатова, 1988, с. 82].

Параллельно с этим заслуживает внимания символическая образность объектов поклонения — меча и пещеры, что весьма симптоматично (ср. с отправлением в пещерах культа солнечного бога иранцев Митры).

Вообще фигурирование пещер (земного родильного начала — ?) в качестве мест поклонения либо объектов, опосредованно связанных с культами, встречается часто. Упомяну пещеру Яц-Татц ('брата и сестры'), в которой, согласно преданию, скрывались легендарные основатели селения Цудахар — брат и сестра или 2—3 брата и столько же сестер. Любопытно другое название этой пещеры, дословно переводимое как «щель в камне публичной женщины» [Анучин Д., 1884, с. 429—430]. Представительницы прекрасного пола Тифлиса, преимущественно молодого возраста, во вторник после Пасхи справляли праздник ящериц — Джоджооба. Для этого они со сладостями — подношением ящерицам, пробирались в труднодоступную пещеру на отлогом берегу Куры на Авлабаре. Согласно преданию, в пещере некогда жил некий «дивный муж, имевший дар прикосновением рук уничтожать веснушки на лице». Современницы Н. Берзенова, в середине XIX в. написавшего заметку о празднике Джоджооба, сетовали на то, что в их бытность все мужчины «потеряли силу и способность делать добро женщинам» [Берзенов, 1851, № 43].

Предписаниями культа, судя по всему, мотивировалось и оригинальное поведение женщин горного Кайтага, о котором очевидец сообщал следующее:

> ...Мужчина, по несчастью встретившийся с толпою женщин и девушек, делается их жертвою: его обезоруживают, принуждают танцевать, прыгать и исполнять все их капризы; достаточно натешившись, они отпускают свою жертву при громком хохоте и остротах. Это случается особенно в тех случаях, когда женщины выходят из аула для сбора мху и особой травы на брачные подушки и тюфяки новобрачным.
>
> [Петухов, 1867, № 13]
> см. также: [Магомедов Р., 1979, с. 16]

Последнее указание не только поясняет причину действий, весьма схожих с оргиастическими, но и конкретизирует состав участниц, предпочтительно, если не исключительно девушек брачного возраста — подруг невесты.

Этот же автор, описывая пирушки, которые устраивали члены местных мужских объединений, отмечал участие в них и женщин. Они подавали напитки, «но держали себя скромно». Тем не менее, на пирушках выпивалось такое большое количество горячительных напитков, что «кончалось все сном вповалку и со всеми последствиями неумеренности (? — *Ю. К.*)» [Петухов, 1867, № 13].

Подобно тому как членам мужских союзов предписывалось исполнение определенных обрядовых функций, которые делегировало

им общество (см.: [Карпов, 1996а, с. 168—226]), так и женским/девичьим «братствам» вменялись к исполнению собственные обязанности и роли в календарной обрядности.

В свете вышеизложенного девичья пора в судьбе женщины предстает не просто самостоятельным периодом жизни, но особым пространственно-динамическим состоянием. Достигнув физической зрелости, девушка проявляет себя разнопланово, но целеустремленно. Она еще не введена посредством брака в жесткие рамки семейной жизни, где единственно правомочным вариантом самореализации становится служение мужу (в конкретном выражении — обеспечение преемственности его генеалогической линии) и детям. Девушка в известном смысле «внедомна» и достаточно свободна. В это же время в ней происходит поиск себя, насколько позволяют это осуществить довольно жесткие предписания социума. Известная самостоятельность девушки давала о себе знать в установлении особых отношений со сверстницами и относительно свободном общении со сверстниками. Последнее реализовывалось, как правило, на групповом уровне. Факт существования особых девичьих союзов, параллельных союзам мужским (юношеским), тоже иллюстрирует тезисы о поисках самости и одновременно — «внедомности» поры девичества. Вместе с тем, подобное состояние вовсе не отменяло генеральной линии становления женской личности. Семантическая направленность обрядов, совершавшихся в девичьей среде, общий настрой отношений с молодыми людьми подводили девушку к наиболее ответственному рубежу жизни.

§ 3. В ожидании замужества

В газетной публикации конца XIX в., посвященной обычаям хевсур, рассказана следующая история. «Однажды несколько человек сельских судей сидели при дороге и разбирали какое-то дело. Вдали показалась женщина. Судьи приняли ее за жену одного очень бедного мужика, но тем не менее приготовились встать, чтобы этим оказать даме должное почтение. Но один из судей узнал ее и сказал: „Э, да это старая дева!“ Никто и с места не тронулся». Комментируя описанную сцену, автор статьи заметил: «Очень характерно, что в Хевсурети старые холостяки и старые девы не пользуются ровно никаким уважением» [Никитин, 1894, № 311].

Аналогичным было отношение к незамужним женщинам и неженатым мужчинам зрелого возраста практически повсюду на Кавказе. «Брак считается необходимым для всякого порядочного человека потому, что каждому желательно иметь потомство, как для продления своего рода, так и для его увеличения, усиления... Над холо-

стым ингуши смеются, называя его „жирным вдовцом", т. е. беззаботным, ни о чем не беспокоящемся» [Далгат Б., 1929, с. 321, 322].

Тем не менее, случаи безбрачия все-таки бывали. Для девушек причинами тому, помимо отмеченного ранее, становились отсутствие претендентов на руку ввиду физических недостатков или собственное решение. Последнее объяснялось нежеланием обзаводиться семьей и детьми, но окружающие обычно расценивали подобный шаг как отсутствие у девушки полового чувства. Недовольны им были и родители. Впрочем, если со временем девушка меняла решение, то ее жизнь без помех входила в обычное русло [Далгат Б. (А), л. 15 об.]. Девушки могли давать и обет безбрачия. В Пшави к этому их могла подвигнуть боль расставания с побратимом-дзмобили и угроза замужества с нелюбимым человеком. В подобном случае девушка отправлялась к молельне-хати, клялась именем Лаша Георгия и Тамары Пиримзе ('лицо-солнце') и объявляла себя неприкосновенной (*кветилши часма*), посвященной хати. С этого момента ее называли *моцминдари*. Такое решение и поступок уже никто не в силах был изменить или отменить, ни старейшины общины, ни глава ущелья (*хевис-бери*). Дальнейшая одинокая судьба избравшей путь безбрачия была не из легких. По свидетельству С. И. Макалатия, моцминдари не пользовалась у местных жителей уважением и симпатией, ее называли дурой и заносчивой выскочкой ([Макалатия, 1938, с. 103]; см. также: [Хизанашвили, 1896, с. 132]). Среди армян, напротив, редко случавшееся объявление девушками обета безбрачия, как дело богоугодное, вызывало уважение семьи и односельчан [Акимов, 1889, с. 83]. Наконец, известны примеры препятствования, а то и запрещения замужества дочери родителями, в первую очередь отцом, из-за нежелания расстаться с ней [Васильев, 1899, с. 66].

Однако в целом, повторю, безбрачие женщины или мужчины, вызванное теми или другими причинами, воспринималось как отступление от нормы, которую обязаны соблюдать все, исходя из предопределенности жизненного пути. Как к естественному относились и к общению молодежи, ухаживаниям юношей за девушками. Популярность девушки среди сверстников другого пола являлась официальным признанием ее достоинств. «Что ж ты за девушка! У меня уже около девяти любовников, стало быть, я превосхожу тебя как по красоте, так и по уму!»; «Девушка, не имеющая ни одного претендента, равно как и скромная вдова, так презираются, что на них публично плюют» [Гакстгаузен, 1857, ч. 2, с. 103; Лиахвели, 1885, № 202]. Главным требованием к «романам» молодежи, при в целом поощрительном отношении к ним окружающих, считалось, как и в примерах цацлобы и сцорпробы, соблюдение установленных правил приличия и норм общественного регулирования. У чеченцев и ингушей к числу таковых относилось следование требованиям родовой экзогамии с отцовской и материнской сторон [Исламов, 1976, с. 237]. В то же время, ранний брачный возраст, принятый в большинстве

традиций, объясняли опасениями нежелательного развития «романов» [Далгат Б. (А), л. 15 об—16].

«Романы» естественно рождались взаимными симпатиями молодых людей, симпатии же появлялись при высокой оценке достоинств партнера. Достоинства девушки не в последнюю очередь определяло ее приближение к идеалу красоты. Эталон у разных народов не был одинаковым, хотя имел много общих черт. По представлениям мохевцев, «красавица должна быть высокого роста, как чинар, белого цвета, как „известь", с румяными ланитами, как алое вино, с волосами черными, как „гишер", с черными сверкающими, как молния, глазами. Одним из ее украшающих качеств считается спокойная, мерная походка. Застенчивость и скромность при посторонних, внимательность и верность мужу, „язык ласточки" в беседе довершают идеал красавицы» [Хаханов, 1888б, с. 81]. Поэзия жителей Северного Кавказа отмечает следующие высоко ценимые черты женской красоты: чеченцы — шея лебединая, походка утиная, цвет молочный; аварцы — грудь белая, как сыр и серебро, в «горле льющаяся вода сквозит, т. е. горло прозрачное», шея длинная, как у турецкого кувшина, походка дикой курочки («курочка эта более бегает, чем летает, и с какою-то забавною суетливостью»); лакцы — оленья шея, щеки как яблоки, пальцы как перья, золотые косы («золотые косы при черных глазах почитаются верхом женской красоты у лаков, хотя вообще горцы не любят рыжих и питают к ним предубеждение»), жемчужные зубы, «девушка, как зажженная свеча, т. е. светит своею красотою»; даргинцы — «девушка с гладким лбом — облупленная женщина, т. е. гладкокожая», тонкая в стане, «девушка, как блоха, т. е. резвая, проворная, прыткая» [Услар, 1868, с. 7—8]. Лезгины среди достоинств девушки особо выделяли маленькую ножку [Панек (Аг), л. 4]. Некрасивой, «нехорошей (маложенственной)» считалась женщина с сильно развитым волосяным покровом на теле (для мужчины, напротив, волосатость расценивалась как признак красоты) [Данилин (А), л. 21]. К этому можно добавить, что среди хевсур в моде были светлые волосы, и для придания волосам требуемого цвета девушки мыли голову зольным раствором, а для их лучшего роста — коровьей уриной [Макалатия, 1940, с. 122; Эристов, 1855, с. 119]. В Кабарде женщина с черными волосами и серыми глазами считалась приносящей несчастье [Кабардинский фольклор, 1936, с. 130].

В свою очередь, в юноше, мужчине, по крайней мере на Северном Кавказе и в горных районах Грузии, женщины ценили далеко не внешние данные.

> Сердце черкешенки принадлежало не тому, кто соединял в себе больше умственных и нравственных достоинств, даже не тому, кто обладал прекрасною наружностью... но лишь тому, кто соответствовал всем требованиям идеала наездника. Есть одна песня, в которой красавица, решившись дорого продать свою руку, выбирает себе жениха

между известнейшими наездниками черкесской земли. Она перечисляет по порядку их имена, подвергает при этом строгому разбору главнейшие подвиги каждого из них и, не находя между ними ни одного подходящего под созданный идеал, произносит обет — остаться навсегда в родительском доме, но не связывать своей судьбы с подобными мужчинами.

[Кешев, 1988, с. 233]

Шрамы на лице и теле джигита считались отметками мужественности.

Песенная лирика горцев предельно отчетливо характеризует умонастроения и переживания девушки, женщины в отношении своего возлюбленного, любимого мужа. Вот строки из старинной, еще по меркам второй половины XIX в., песни чеченок:

Прискакал мой милый, сейчас прискакал ненаглядный! Давно жданный, давно невиданный! Я страстно расцелую его уста! Я расцеловала бы (их.— *Ю. К.*) и тогда, если бы уста его, как у волка, были окровавлены. Я схвачу его руку, прижму к моей груди его руку, буду долго держать его пальцы меж моими пальцами! Я схватила бы его руку, жала бы, прижимала бы, держала бы его пальцы меж моими пальцами и тогда, если бы пальцы его были обвиты змеею...

[Головинский, 1878б, с. 260]

Крупнейший языковед и этнограф Кавказа XIX в. П. К. Услар, проанализировав обширный материал, констатировал следующее:

Счастливая любовь описывается у горцев чересчур ярко; таковые песни не могут появиться в печати. Цинизм заключается, впрочем, не в самих выражениях, а в изображениях эротических картин, которые едва-едва прикрыты самыми прозрачными иносказаниями... Любовное горе изливается не в тихих элегиях; в песне выражается не скорбь, не уныние, а всего чаще какое-то беснование. Покинутая любовница молит небо: «чтобы треснули все семь земель и погребли ее под собою; чтобы загремели все семь небес и хляби их поглотили ее!» — «Если не сгорю от любви к тебе, то и ада огонь не сожжет меня; если, любуясь тобою, не расстанусь с душою, то ангел смерти не унесет души моей». Взамен этих неистовств мы предложим аварскую песенку, в которой девушка очень наивно и нецеремонно высказывает желание свое выйти замуж:

— Охая ложусь, охая встаю я, — долго ли мне охать? Мать говорит, что будет беречь меня, как сокровище... Береги, матушка, серебро свое, а меня выдай замуж, я уже велика выросла. Братья толкуют, что дома будут меня лелеять... Лелейте, братцы, коней своих, а меня отдайте милому. Есть, говорят любовное зелье, — что же я не нахожу его, да сгниют его корни! Мулла, говорят, пишет любовные заговоры, — что же мне не напишет их, да преломятся его перья!

[Услар, 1868, с. 35]

Большое внимание девушки уделяли гаданиям о судьбе, суженом, замужестве. Обычно гадания приурочивались к календарным праздникам. Среди армян и грузин это были кануны Крещения и Вознесения. По-армянски праздник Вознесения называется Амбарцум ('всеобщее обновление'). Обряд гадания именовался *вичак* (по названию горшочка *вичак* или *витжак*) либо *джан-гулум* ('душа-цветок', так назывались стихотворные куплеты).

На Амбарцум девушки гуляли в садах и полях, собирали цветы, плели гирлянды. Одна из подруг отправлялась к реке или источнику (либо семи источникам) с глиняным горшочком, который она, соблюдая известные предписания, должна была наполнить водой. Каждая из участниц гадания клала в сосуд какую-нибудь маленькую вещицу. Избранная «невеста», закрытая вуалью, доставала из горшочка один предмет за другим. Перед тем как ей в очередной раз надлежало опустить руку в горшочек, все собравшиеся пели специально сочиненные по этому поводу *джан-гулумы*. Если содержание очередного куплета было радостным, хорошим, то хозяйку, чья вещица оказалась вынутой, ожидали приятные изменения в судьбе.

За домом нашим, в палисаднике,
Базилика растет душистая,
Для сбора ее нужен молодец,
В объятьях девицы — парень красавец.

[Безбудущностный, 1849, № 20;
Вердеревский, 1855, № 4; Е. Т.-А., 1889, № 132]

Схожие гадания девушек проводились в Азербайджане, и приурочивались они к Новруз-байраму [Багиров, 1936, с. 189—190; Захаров, 1894, с. 121—124].

Тифлисские армянки гадали и в день Сурп Саркиса. Для этого варили кашу *папа*, выносили ее на щепке во двор, причем щепке давали имя предполагаемого новобрачного, и ожидали, прилетит ли птичка. Если это происходило, то следили, куда полетит, отведав каши, птичка: в той стороне должны были поселиться молодые. Девушки также ели на ночь пересоленные пирожки в расчете увидеть во сне суженого. В свою очередь, кто-нибудь из домочадцев скрытно клал девушке под подушку предварительно долго варившуюся говяжью головку бедренной кости, вертлюг (*табухис-тави*). Значение кости обусловливалось ее формой. На головке рисовали лицо жениха, и он должен был присниться девушке [Гордеев, 1829, № 20—21; Дадаев-Магарский, 1851, № 23]. Жительницы Тифлиса практиковали и другие способы определения судьбы [Берзенов, 1851, № 43]. Девушки-мегрелки свои разнообразные гадания с травами, удодом и др. обычно совершали в новолуние, а молодые лачки — в канун первого дня весны [Степанов, 1903, с. 131—134; Омаров, 1870, вып. 3, с. 24]. Осетинки помимо гаданий в Новый год совершали их и на так называемом «сидении девушек ради матери Марии» (*Чизджиты*

бадан Мады Майрами Таххай), которое проводилось в конце осени в течение недели в доме какой-нибудь старухи [Бинкевич, 1931б, с. 158; Чибиров, 1984, с. 163—164].

Весь образ жизни, умонастроения — собственные и окружающих — подводили девушку к ответственному, переломному моменту в ее судьбе. Раньше или позже она должна была обзавестись семьей. Возраст, в котором происходило это событие, не совпадал в разных областях края. В Азербайджане девушку обычно выдавали замуж начиная с 12—14 лет, в Хевсурети подходящим для брака считались 20—25 лет и даже более зрелый возраст. В Ингушетии оптимальный вариант предполагал достижение 18 лет, когда девушка уже в полной мере овладевала навыками ведения хозяйства и набиралась, как считали, «ума-разума». Везде жених должен был быть старше невесты [6], ибо мужчина и «сотворен Богом раньше женщины», и «во всем старше ее».

В ходу было и люлечное обручение, при котором родители договаривались поженить своих детей, когда те еще пребывали в младенческом возрасте. По наблюдениям С. Ш. Гаджиевой, в Дагестане люлечное обручение бытовало преимущественно среди состоятельных слоев населения, преследовавших тем самым конкретные цели [Гаджиева, 1985, с. 162]. В Дагестане, Азербайджане и Аджарии были приняты эндогамные ортокузенные браки между родственниками во 2—3-м поколении, но на деле подобная норма более провозглашалась, нежели выполнялась. В остальных областях региона брак был экзогамным при соблюдении и иных ограничений: не допускались браки между жителями одного селения, особенно в горных районах, где жителями небольших поселков часто являлись однофамильцы, представители фамилий, связанных искусственным родством и др. [Смирнова, 1995, с. 20—27].

В городах края большую роль в подготовке брака, подыскании жениха или невесты конкретным лицам играли сводни, обязанности которых обычно с большой охотой исполняли женщины среднего и старшего возраста. Жители горных местностей смотрели на сводничество неодобрительно. Везде родители принимали живейшее участие в судьбе сына и дочери. Матери подыскивали подходящую пару своему повзрослевшему ребенку, порой способствовали знакомствам и встречам молодых людей, но часто только отец принимал окончательное решение на сей счет (см.: [Далгат Б., 1929, с. 323—326; Ерицов, 1875, № 139, 143; Об обрядах, 1846, № 14; Омаров, 1870, вып. 4, с. 17—18]).

В своем выборе кандидатов на роль будущего зятя или невестки родители не всегда руководствовались теми же соображениями, что и молодые люди, подыскивавшие себе пару. Принципиальное значение имели сословное соответствие и родовитость семьи, с которой предполагалось породниться. Родителями молодого человека красота девушки оценивалась придирчиво и всесторонне. «Большое вни-

мание обращается... на то, не имеет ли невеста каких-либо физических недостатков; с этой целью следят за ее походкой, испытывают ее зрение... стараются рассмотреть у нее зубы...» ([Сагарадзе, 1899, с. 8]; см. также: [Карапетян, 1950, с. 84]). Огромное значение придавалось способности девушки «к работе и хозяйству». А. Омаров в очерках быта лакцев в середине XIX в. вспоминал свою односельчанку — девушку из бедной семьи, которая выделялась среди сверстниц примерным трудолюбием, не гнушалась тяжелой и грязной работы. «Жители, — замечал автор, — в особенности матери, восхищались ею и говорили: „Вот невеста! Счастливец тот, кто на ней женится!“ И вот таких-то трудолюбивых невест именно ищут родители» [Омаров, 1868, с. 37].

В мою задачу не входит рассмотрение всего комплекса мероприятий, связанных со сватовством, свадебными платежами и подготовкой к свадьбе. Остановлюсь лишь на отдельных выразительных моментах, поясняющих отношение к женщине в традиционных обществах Кавказа, ее взаимоотношения с мужчиной.

Как отмечено выше, пора девичества в жизни женщины выделялась заметным внутренним динамизмом. Эпитеты, сопутствующие статусу девушки — «резвая как блоха», «бегающая подобно дикой курочке», говорят сами за себя. Обладая такими качествами, девушка подходила к порогу замужества. В свою очередь, перед молодым человеком, претендовавшим на руку «резвой» девушки, стояла задача «поймать» или же похитить, украсть ее. «Случалось иногда, — отмечали относительно лакцев, — что молодой человек, напавший на девушку, отнимал у нее платок или просто хватал ее за руку или за грудь и удалялся. Это называлось *поймать девушку* и имело равносильное значение с похищением». Указанный поступок вызывал резко негативную реакцию у родителей девушки и далеко не всегда конфликтная ситуация разрешалась свадьбой [Омаров, 1870, вып. 4, с. 21]. Однако, как и при умыкании, тоже приводившем к далеко не однозначным последствиям, «поимка» девушки выразительна в ином плане, а именно как столкновение двух динамичных начал, из которых одно должно одержать верх. Социальная заданность сценарного хода предполагала победу юноши/мужчины. Тем не менее, ситуация контролировалась условиями взаимной комплементарности, ролевыми установками во взаимоотношениях. И если одни авторы XIX в. говорили, что «брак посредством похищения считается благороднее брака по сватовству», имея в виду мужскую «партию» (ср. также: «считалось совестным и недостойным мужчины и порядочного человека взять себе жену иным путем»), а другие отмечали, что «похищение с согласия делалось лишь для показу и для реноме похищаемой» (см.: [Ипполитов, 1868, с. 12; Леонтович, 1882, с. 172; Сталь, 1900, с. 127; Тепцов, 1892, с. 174; Урбнели, 1890, с. 157] и др.), то они не противоречили друг другу. Упомянутая комплементарность остав-

ляла вопрос о «победе» одной из сторон открытым, что держало под своим наблюдением общество.

У хевсур похититель девушки или женщины, совершавший акцию насильно, объявлялся обществом «отрезанным» — *мокветили* и фактически изгонялся из него. Женитьба как разрешение конфликта становилась возможной лишь при согласии похищенной, в противном случае ее возвращали домой.

> При этом, — фиксировал знаток местного быта, — если похищенная была обесчещена похитителем, в качестве самозванного жениха, то он не штрафуется и не отвечает ничем родственникам похищенной. Замечательнее еще и то, что в прежние времена забракование похитителя считалось большим стыдом для него и родня забраковавшей его обязана была заплатить забракованному 16 коров! В противном случае девушка не имела права выйти замуж.
>
> [Урбнели, 1890, с. 157—158]

Аналогичное вето на замужество девушки на весьма значительный срок могли наложить на нее оскорбленные родители отвергнутого жениха, если ранее достигалась взаимная договоренность по указанному поводу. Снятие запрета предполагало уплату солидного штрафа скотом [Никитин, 1894, № 311]. Настоящие примеры отчетливо показывают равенство прав сторон и равную их уязвимость в вопросе брака. Обычаи населения горного Дагестана тоже характерны в отмеченном плане. Они предоставляли девушке возможность самой решать собственную судьбу.

Упомянутый выше обычай забрасывания юношами головных уборов в дома, где проводились девичьи вечеринки, часто имел непосредственную связь с обрядом сватовства. В том же Ахвахе к девушке на выданье в определенный день заходили все юноши, готовые обзавестись семьей. Отец и братья девушки покидали на время дом, а принимала гостей мать вместе с дочерью. Посидев и поговорив с матерью, юноши уходили из дома, но оставляли свои папахи. Девушка, осмотрев головные уборы, выбрасывала их на улицу за исключением одного, чей владелец и становился женихом [Магомедов Р., 1966, с. 64—65]. Отголоски этого обычая звучат и во фразах, произносившихся у даргинцев отцом девушки, когда та возражала против кандидатуры, предложенной ей родителями в женихи: «Не дам выбирать шапку» или: «Иди тогда на годекан и приноси шапку любимого, отдадим за него» [Гаджиева, 1985, с. 154—155].

Упоминание годекана — сельской площади, места обсуждения каждодневных новостей и судьбоносных проблем общины, не случайно. У лакцев и цахуров бытовал обычай, в соответствии с которым девушка, желавшая выйти замуж, приходила на площадь либо поднималась на крышу располагавшейся тут же мечети и оповещала сельчан о своем намерении. Для этого она дважды или трижды произносила установленное слово — *ирмъав* (цах.), *къурмамяв* (лак.) (не

переводится). Одновременно она называла имя выбранного ею жениха. После этого сельская общественность в лице должностных лиц общины обсуждала с родственниками избранника вопросы урегулирования в целом предрешенной ситуации, ибо отказ со стороны последних и самого юноши не допускался. Согласно преданиям, от этого обычая отказались якобы после того, как однажды некая старая дева, в свое время не решавшаяся из-за скромности публично высказать свое намерение, все-таки появилась на должном месте перед людьми, но произнесла другое — проклятие подобному обычаю [Гаджиева, 1985, с. 159—160; Карпов, 1996в, с. 15; Курбанов К., 1974, с. 133—134].

Обычай андийцев *цIцIер джабир* ('назвать имя') предполагал чуть отличный сценарный ход. Представитель джамаата (общины) поднимался на крышу дома, в котором жила девушка брачного возраста, и через дымоход просил ее назвать имя избранника. В тот же вечер родители последнего оповещались о происшедшем, для самого же юноши отказ от «предложения» считался предосудительным [Агларов (А), л. 235—236]. В некоторых аварских и цезских селениях местные жители рассказывают, что в период Кавказской войны и до 20-х гг. XX в. представители общинной администрации регулярно (по некоторой информации, дважды в год) опрашивали девушек брачного возраста, незамужних женщин и вдов, за кого они желали бы выйти замуж (выбор мог пасть и на уже женатого мужчину). Названные в ходе подобного опроса лица мужского пола могли отказаться от брака лишь при уплате штрафа довольно солидного размера (зерном, мукой или курдючным салом, шедшими в доход общества). Развестись с нежеланной женой им предоставлялось право только по прошествии «половины луны» или иного оговоренного срока [Магомедов Р., 1966, с. 65; ПМА, № 1384, л. 74 об.—75, 80; ПМА, № 1426, л. 57]. В других аулах цезов информаторы уточняют подробности обычая, сопровождавшегося установленной обрядовой формой. Девушка или вдова не только произносила имя избранника, но одновременно прилюдно бросала в него подошву *бата* вязаной обуви *гедоби* или ударяла ею его. Удар нередко заменял произнесение имени конкретного лица. Обычай назывался *бата цалъих* — 'ударить батой' или просто *бата* [ПМА, № 1426, л. 33—33 об., 69 об.—70; № 1587, л. 56 об.—57] [7].

Историки и бытописатели прошлого относительно появления подобных обычаев ссылаются на распоряжение Шамиля, в сложное время затянувшейся войны обеспокоенного увеличением числа незамужних женщин, резким уменьшением количества браков среди населения подвластных ему территорий, демографической ситуацией в них и т. п. С этой же целью путем издания соответствующего указа были снижены размеры свадебных платежей [Алиханов-Аварский, 1896, № 234; Бахтамов, 1863, № 30; Комаров, 1868, с. 52; Львов, 1867, № 71; Малинин, 1890, с. 29; Руновский, 1904, с. 1398]. Впрочем, такой по-

рядок заключения браков появился не на пустом месте. Традиции, весьма архаические, служили для нововведения и почвой, и отправной точкой [8]. Решения главы имамата лишь дали им новую жизнь. Об этом говорит возрождение указанного порядка в другой сложный период истории — в первой четверти XX в., о том же свидетельствует и упомянутый выше обычай лакцев и цахуров. Причем список схожих примеров легко пополнить.

У аварцев, андийцев, кумыков, лезгин, лакцев и др. известен обычай, местные названия которого прозрачно намекают на форму установления брачных отношений между молодыми людьми: «уйти за ним» (ав. *хадуй ин*; анд. *ехуду йилон*), «бежит к парню» (кум. *улангъа къачып бара*), «убежала» (лак. *лихъаву*) и т. п. Согласно обычаю, девушка тайком от родителей уходила в дом молодого человека, в которого была влюблена, или к его родственникам и не возвращалась назад до разрешения возникшей сложной ситуации в свою пользу [Бутаев, 1906, № 38; Гаджиева, 1985, с. 160—161]. Девушка была вправе требовать брака с молодым человеком, если, согласно ее показаниям, он случайно или намеренно загородил ей дорогу либо дотронулся до нее. У андийцев такой обычай назывался *къорир* — 'оповещение'. Случалось, девушки сгущали краски или обманывали. Аналогичный обычай был известен и чеченцам. У. Лаудаевым описан случай обмана, совершенного девушкой на почве страстной, но безответной любви к молодому человеку. Правда, в данном конкретном случае местным мудрецам удалось уличить ее во лжи и установить истину [Агларов (А), л. 237; Лаудаев, 1872, с. 51].

Активность девушек в решении своей судьбы может восприниматься в качестве пережитков архаической эпохи, легендарный или мифологический антураж которых тяготеет, в частности, к преданиям об амазонках. Вместе с тем жизнестойкость обычая, дававшего знать о себе в новейшее время отнюдь не случайными «воспоминаниями» о прошлом, свидетельствует скорее об обратном. Отмеченный исследователями рост популярности в конце XIX—начале XX в. браков уводом и уходом (неформально связанных с похищением), вследствие обнищания широких масс населения [Смирнова, 1983, с. 56], поясняет лишь одну из причин функциональности соответствующих обычаев. В целом вопрос о месте брака похищением и его судьбе в истории семейно-брачных отношений остается открытым (см.: [Першиц, 1982, с. 121—127; Смирнова, 1979, с. 265—269] и др.). В свою очередь, и я воздержусь от пространных комментариев по нему и обращу внимание на один из знаковых аспектов упомянутых обычаев.

Приведенные примеры в целом противоречат высказывавшемуся мнению о том, что обычай насильственного умыкания отражал уничижительный взгляд на женщину, который ставил ее гораздо ниже мужчины и отрицал за ней право распоряжаться собственной судьбой (см., напр.: [Цогоев, 1905]). Напротив, образ «резвой» девушки

предполагал или даже предопределял ту или иную форму насилия мужчины для овладения женщиной. Похищение являлось своего рода и охотой — завоеванием женщины мужчиной-воином. Такой подтекст прозрачно читается в фольклорном мотиве, рассказывающем о необходимости сватающимся юношам попасть в летающую башню, в которой находится красавица. Последняя достается тому из претендентов, кто попадает стрелой в окно башни (см., напр.: [Нарты... 1989, с. 99]). То, что башня часто предстает летающей, т. е. подвижной и трудноуловимой, с одной стороны подчеркивает сложность задачи для претендентов, но с другой — оттеняет динамичный характер женской натуры в известную пору. «Охота» на девушку выступает здесь вариантом мотива завоевания женщины, не противопоставляемого обычаю похищения. И в том и в другом случае «охотник»/«воин»-мужчина имеет дело с далеко не инертным соперником. Одолеть его он в состоянии либо проявив большую энергичность, либо использовав «оружие», которым располагает в силу принадлежности к мужскому полу.

Отзвук подобного знакового архетипа виден в использовании характерных мужских атрибутов при актах сговора, обручения. У народов Северного и Западного Кавказа в качестве таковых использовались пуля, кинжал, нож и т. п. В Абхазии обручение юноши и девушки включало исполнение обряда «бросания пули» (*ахкаршэра*). Сватающийся молодой человек бросал девушке пулю или передавал ее через кого-либо. Принятие пули девушкой или ее отцом удостоверяло заключение брачного сговора, несоблюдение которого влекло за собой кровную обиду. В старину вместо пули использовали стрелу, а в новейшее время ее заменило кольцо [Инал-Ипа, 1954а, с. 138]. У сванов пулю бросали в подол одежды родителей сватаемой девушки, а мужчина, претендовавший на руку женщины, подвязывал свою пулю к ее головному платку [Лобанов-Ростовский, 1852, № 17; Стоянов, 1876, с. 437; Шаншиев, 1887, № 42]. В Чечне родители скрепляли договор о будущей женитьбе своих пока еще малолетних детей, обмениваясь пулей и порохом [Иванов М., 1902а, с. 301]. Молодой карачаевец, желавший обзавестись семьей, вручал брату выбранной им девушки нож, и если тот принимал подношение, вопрос считался решенным [Шаманов, 1979, с. 83]. В свою очередь, к боевым атрибутам мужской экипировки обращалась и девушка, выказывая собственное отношение к сделанному ей предложению. Так, молодая абхазка в знак отказа соискателю руки при первой встрече с ним вынимала из черкески юноши газырь и бросала его на землю [Введенский, 1871, с. 27].

Правы авторы, считающие, что использование при обручении воинских атрибутов выражало «материальную форму», символику эпохи [Меликишвили, 1986, с. 72]. Но данная атрибутика имела и другой подтекст — овладения, завоевания женщины путем бросания в нее, передачи ей (или заменявшим ее родственникам) эквивалента муж-

ской «силы». Аналогично строилось «завоевание» мужчины женщиной в цезском обычае *бата*. Удар подошвой вязаной обуви по мужчине определял выбор брачного партнера, отступление от которого не допускалось. В данном случае наблюдается скорее всего копирование мужских полоролевых функций в социальном порядке и обряде, объяснимое кардинально измененными внешними условиями. Предполагать изначальную симметричность ролей, по-видимому, не стоит. Здесь девушки и женщины, преодолев барьер стыдливости, которой «излишне страдала» героиня предания, отказались и от порядка, предписывавшего совершать выбор брачного партнера путем отбора «втайне» от окружающих заброшенных к ним шапок. Свой выбор они делали нарочито демонстративно. Но этого требовала ситуация, и потому общество предоставляло им возможность изменить принятую схему. Само изменение, как исключение, лишь подтверждало правило — возможность «завоевания» в одностороннем порядке [9].

Мотив завоевания отразился и в других обычаях. В Чечне красивая девушка могла достаться в жены победителю соревнования, специально устраивавшегося ее родителями и родственниками (обычно «могущественной семьей аула») в праздник весны [Ошаев, 1929, с. 38, 39]. Примечательно и удостоверение акта сватовства путем возложения мужчиной руки на плечо женщины или просто прикосновения к ней [Демидов, 1929, с. 29; Меликишвили, 1979, с. 151—161; Никитин, 1894, № 311], что в условиях развитого этикета феодального общества расценивалось уже как оскорбление (см., напр.: [Семенов Н., 1886, № 179; Семенов Н., 1892, с. 74—75]).

Подобные формы «завоевания/овладения» подразумевали первичное упорядочение женской свободы, свойственной поре девичества. После обручения девушка «остепенялась», ее прежняя «внедомность» сходила постепенно «на нет». Просватанная молодая особа больше времени проводила дома, старалась меньше показываться на людях. Об ее «закрытости» с этого момента свидетельствовал платок, который, например у армян Карабаха и Зангезура, набрасывала ей на голову во время обручения будущая свекровь [Зелинский, 1899а, с. 167]. Утрату просватанной девушкой ранее присущей ей свободы отмечает и фольклор. В народной поэзии армян жених изображается разъезжающим по дальним странам купцом, а ожидающая его в собственном доме невеста шлет просьбы и проклятия, чтобы он скорее вернулся [Ерицов, 1875, № 138]. В новой ситуации относительную независимость и подвижность сохраняла только одна сторона, а именно жених. Впрочем, такая перемена совершалась в девушке не одномоментно. Из круга еще не просватанных сверстниц она выходила постепенно, периодически встречаясь с ними в местах, определенных обычаем. Завершались эти встречи особым девичником, устраивавшимся накануне свадьбы обычно в доме ее родителей. Здесь девушка прощалась со свободой незамужней жизни, а подруги с нею.

В цезских аулах невеста на две недели, традиционно отделявшие сговор от свадьбы, переселялась в дом одной из женщин селения по ее приглашению (информаторы, от которых получены сведения, не смогли уточнить статус последней). В этот период ежедневно девушку-невесту приглашали к себе в дома на ужин другие взрослые односельчанки. Впоследствии все они приносили в дом родителей невесты продукты, шедшие на устройство праздничного стола. За день до свадьбы девушка переходила в дом своей тети. Туда и приходили в надлежащее время ее подруги, готовившие новобрачную к предстоящему торжеству [ПМА, № 1213, л. 33 об.—34 об.].

Настоящий вариант пространственных перемещений девушки в преддверии замужества показывает их центростремительную направленность. Последняя, впрочем, неоднозначна на всем протяжении предсвадебного периода, но главный ее вектор определенен. Исходное пространство, в котором пребывала девушка со своими незамужними подругами, отличали раздвинутые границы «освоенной» и доступной им территории, на которой, соблюдая установленные правила, сверстницы вели себя довольно раскрепощенно. После совершения сговора девушка постепенно оставляла их круг и делала шаг в сторону другого круга. Точнее, новый круг, круг замужних женщин вовлекал ее в свои ряды. Соответственно изменялись очертания «жизненного поля» девушки-невесты, обусловленные переходом от «вне-домности» девичества к «пространству дома» и «домовитости» замужних женщин. Параметры состояния просватанной девушки существенно отличались от свойственных ей прежде. Динамичность сменялась инертностью, диапазон перемещений становился все более ограниченным. Но переход в новое положение, в новые круг и пространство еще только намечался. Посещение цезской девушкой-невестой домов взрослых односельчанок фиксировало пунктиром новое пространство, но одновременно обозначало сужение его как такового. Следующим этапом пространственно-динамических изменений служило водворение девушки-невесты в родительский дом (либо дома родственников, что предполагали некоторые сценарии свадебного обряда). В этот момент ее жизненное пространство концентрировалось в одной «точке», ее энергетика «замирала», состояние невесты было близко к неживому. «Оживание» происходило позднее. В ходе свадебных и особых послесвадебных церемоний появлялся импульс обретения новых жизненных сил и осуществлялось освоение пространства в откорректированных границах.

Еще один момент, заслуживающий внимания в связи с темой изменения «женского пространства» при преображении девушки в женщину, — это его скоординированность с пространством макрокосма. Свадебный цикл молодежи являлся для общества составной частью ритма жизни космобиологического порядка. Примечательно замечание автора второй половины XIX в., касающееся дагестанцев: «...девушки выходят замуж только осенью, но вдовы могут выходить

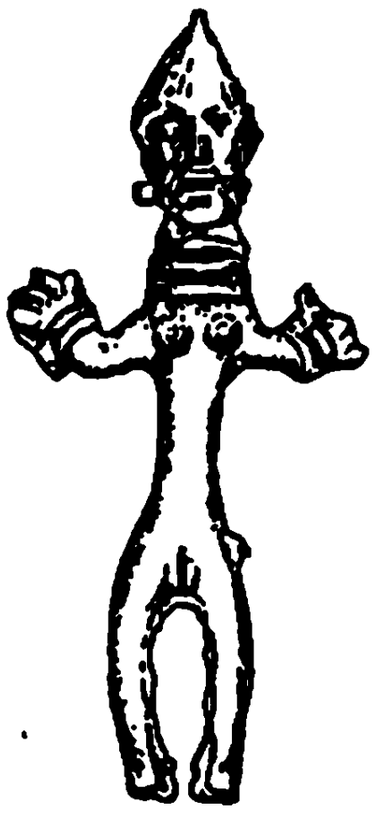
замуж, когда им угодно» [Амиров, 1873, с. 30]. Такое же обыкновение было заведено и во многих других областях региона. Как правило, его объясняли сезонной дешевизной продуктов [Акимов, 1889, с. 84]. Приуроченность свадеб к тому или иному времени года могла преследовать и другие незначительно отличающиеся от упомянутой причины. У лакцев пора свадеб приходилась на лето, ибо именно тогда большинство отходников возвращались с заработков домой, а кроме того, родители молодого человека, сыграв свадьбу сына летом, рассчитывали получить дополнительные рабочие руки в свое хозяйство накануне страды [Бутаев, 1915, с. 46—47]. У ахвахцев подобные семейные дела решались весной до начала сельскохозяйственных работ. За две недели до пахоты и сева сельский глашатай объявлял: «Кто хочет жениться, пусть женится, кто хочет развестись, пусть разводится!» [Лугуев, 1986, с. 53].

Вместе с тем, за меркантильными интересами просматривается и иная обусловленность временно́й привязки поры свадеб к известным периодам. «С 15 ноября по 1 декабря осетины Кударского и Мамисонского ущелий... совершают с особенным торжеством праздник Вашкирки. Эти две недели они исключительно посвящают обручениям... и свадьбам... и должно заметить, что ни одна из свадеб, совершенных в это время, не бывает так скоро расторгнута разводом, как это часто водится у осетин, говорят, что причиною этого — особенное уважение, которое чувствуют осетины к св. Георгию, чествуемому во дни праздника Вашкирки... „О Святой Георгий! Мы тебя молим — даруй нам милость твою. Да будут дни эти счастливы сватам, жениху и невесте; пошли молодым счастливую брачную жизнь, невозмутимую, не расторгнутую разводом“» ([Вашкирки, 1850, № 39]; см. также: [Вердеревский, 1855, № 9; Борисевич 1899, с. 230]). В настоящем случае приуроченность свадеб к осени связывается с днями чествования Св. Георгия — божественного покровителя мужчин, но и самого образцового мужчины-воина, наделенного всепобеждающей силой. В этом видится своя логика, равно как вполне понятной становится причина особой прочности браков, заключенных в указанный праздник.

Но связь со временем проступает и в другом. Правда, время это уже иного порядка и связь с ним видна при обобщенном взгляде на годовой цикл календарной обрядности, имевший собственную логику бытия. В космическом времени пора свадеб, следовавшая после уборки урожая, завершала годовой кругооборот обрядовой жизни.

Последний начинался в дни празднования Нового года, отмеченного идеей оплодотворения, доминировавшей и на протяжении всего зимне-весеннего периода. Основные роли в обрядах этого цикла принадлежали мужчинам, особо — мужской молодежи. Сменявшие их обряды весенне-летнего цикла корректировали развитие «зародившегося плода», были призваны обеспечить ожидаемый результат — урожай, приплод скота и т. п. В основном они составляли прерога-

тиву женской части населения. С начала зимы (нового года) и до конца лета—начала осени (уборки урожая) обрядовую жизнь отличали насыщенность датами и событиями. С завершением же сельскохозяйственных работ она едва ли не замирала, календарных праздников в осенне-зимний период немного. Зато именно это время и весна являлись порой активизации молодежных компаний, вечеринок и встреч их членов, которые через год становились центральными участниками «осенних» свадеб. Ритм размеренных и упорядоченных циклов жизни социума накладывался на ритм жизни природы, всего мироздания. Поэтому «девичье пространство», преображавшееся в это время в пространство женское, оказывалось скоординированным с пространством макрокосма. Иллюстрацией сказанному служит и такой пример. «Молодые у нас, — писал о даргинцах Г. М. Амиров, — обыкновенно женятся осенью; но дом для новобрачных строится еще весною. При обмазке его глиною устраивают „той“ и приглашают как молодых людей, так и девиц... Парни приготовляют глину, а девицы мажут» [Амиров, 1873, с. 25].



Глава 2

СВАДЬБА

§ 1. Покрывало невесты

Критичность ситуации, переживаемой на свадьбе не только девушкой, но также и другими ее участниками, в первую очередь женихом и родителями с обеих сторон, отражалась в обрядах закрывания и последующего открывания лица невесты или всей ее фигуры. В этнографии адыгских народов эти обряды получили довольно интригующую интерпретацию. Перед тем как изложить последнюю, приведу один из местных вариантов обряда снятия платка с невесты.

Обряд назывался *хъытех* (*хъы* — 'сетка', *техын* — 'снимать'). Снимание платка осуществлялось стрелою, и тот, кто совершал операцию, именовался «снимателем» (*хъытех*). Исполнение данной функции считалось почетным, ответственным, но в то же время и опасным делом. При выборе кандидатуры хъытех родственники жениха иногда специально ходили по аулу и упрашивали родителей того или иного молодого человека или девушки дать соответствующее разрешение. Девушка или женщина-хъытех снимала платок с головы невесты при помощи стрелы и по возможности быстро. Мужчины для той же цели использовали обнаженные кинжал или саблю, на острие которых моздокские кабардинцы иногда насаживали ломоть хлеба или кусок чего-нибудь съестного (*бэрэчэт*). «Прежде чем снять покрывало, мужчина несколько раз пытался поддеть его на макушке кончиком оружия, осторожничая, уговаривая и увещевая молодую быть благоразумной, послушной, умной. Хотя молодая и стояла неподвижно, мужчина отскакивал от нее и делал вид, что на него кто-то набросился. Спрашивал у присутствующих, не видели ли они, как его чуть не пронзило оружием, не убили и т. д.» Повторялось это трижды, после чего мужчина мгновенно сбрасывал платок и быстро наносил три удара своим оружием по перекладине дома, под которой невесту ставили заранее. Иногда вместо перекладины два человека держали палку над головой невесты, и в этом случае снимать

наносил удары по ней. По завершении операции «снимания платка» все присутствующие радовались, поздравляли друг друга, а также «снимателя». Последний становился названым братом новобрачной, в знак чего делал ей подарок, а семья невесты устраивала угощение [Мафедзев, 1979, с. 126].

Далее С. Х. Мафедзев приводит параллели из свадебной практики русских (царские свадьбы), украинцев, народов Средней Азии, Индии и др., где волосы невесте могли расчесываться копьем, стрелой и т. п. По мнению исследователя, подобные действия объясняются страхом, который испытывали окружающие в отношении новобрачной. Обряд нанесения ударов по перекладине дверного проема он выводит из якобы предшествовавшего ему обряда нанесения ударов по голове невесты. Такие элементы свадебного наряда адыгской девушки, как шапочка, нагрудные золотые и серебряные украшения, массивный пояс из серебряных пластинок с украшениями и нарукавные подвески, рассматриваются Мафедзевым в качестве реликтов воинских доспехов. Результатом соотнесения перечисленных свадебных обрядов и атрибутов становится вывод об отражении в них мотива амазонства, и конкретно — «разоружения» дев-воительниц при бракосочетании [Мафедзев, 1979, с. 133—139].

Представляется, однако, что подобное объяснение грешит преувеличенной романтизацией, а сами обрядовые действия указанного типа носят иной семантический оттенок. Для уточнения последнего рассмотрим по возможности широкий круг однотипных или близких обрядов у разных народов региона.

Начну перечень вариантов с обрядовых действий, бытовавших или бытующих у адыгских народов. Как отмечает тот же С. Х. Мафедзев, в последнее время среди черкесов обряд хъытех исполняет мальчик — родственник жениха, производя манипуляции так называемой серебряной палкой (*дыжьын баш*). На нее он наматывает покрывало, закрывающее голову невесты. В таком виде дыжьын баш подвязывается в помещении, в котором находится молодая (где именно — не уточняется). Через 3 дня проводится обряд отвязывания «серебряной палки» и покрывало передается в дом, в котором пребывает жених. Палку же хранят для люльки будущего первенца молодой семьи [Мафедзев, 1979, с. 140—141]. Согласно описанию конца XIX в., в Кабарде покрывало с невесты снимала одна из девушек, находившаяся при ней в доме родителей жениха, за что и получала его в награду после свадьбы [Кашежев, 1893, с. 150]. В роли «открывателей» лица невесты при знакомстве и одаривании последней гостями могли выступать участвовавшие в торжестве женщины, старухи и даже мать молодой; обычно они производили операцию рукой [Махвич-Мацкевич, 1864, с. 20; Меретуков, 1968а, с. 181; Меретуков, 1968б, с. 311].

В этнографически близкой адыгским народам абхазской среде при знакомстве и одаривании невесты гостями в брачном домике

амхаре кисею с ее лица приподнимала одна из подружек либо дочь кормилицы [Акаба, 1955, с. 87; Векуа, 1912а, № 133; Джанашвили, 1893, с. 25; Мачавариани, 1884, с. 67]. При следовавшем через 7—14 дней после свадьбы вводе невесты в «большой дом» данную операцию совершал товарищ жениха — устроитель пирушки и не рукой, а с помощью кинжала (позднее он становился как бы близким родственником молодой четы). В это же время старший мужчина дома благословлял невесту и обращался с молитвой к покровителю дома *ажахаре*, прося даровать ей плодовитость [Чурсин, 1957, с. 173].

У карачаевцев и балкарцев обряд «снятия шали» (*аун альан адет*) совершался при вводе невесты в дом родителей жениха [Кудаев, 1988, с. 60—61] либо через несколько дней по завершении свадебного пира, когда новобрачный угощал всех аульных женщин и девушек (*аувалгангюнь*). Открывал лицо невесты доверенный жениха — приятель или родственник, используя кинжал, рукоять плетки, «палку, обмотанную с конца шелковою материею», либо просто рукой, обязательно правой — приносящей счастье. «Исполнивший этот обряд становился родственником новобрачных». Снятую с молодой шаль он мог бросить на стоявших рядом девушек. После этого происходил публичный показ приданого невесты, а сама она получала право участвовать в хозяйственной жизни семьи [Грабовский, 1869, с. 16—17; Кудаев, 1988, с. 60—61; Шаманов, 1979, с. 100].

Согласно свадебному церемониалу осетин, невесту накрывали шалью при вводе в дом жениха и после размещения ее в углу особой комнаты. С этого момента молодая свободно общалась только с шафером (*къухылӕецӕг*, назначался из числа родственников и друзей жениха). Шафер производил обряд приобщения невесты к очагу ее нового дома, сводил ее со свекровью. Последняя ожидала жену сына с чашкой, наполненной медом и маслом. Невестка и свекровь угощали друг друга данной смесью, при этом шафер немного приподнимал завесу с лица девушки.

> После этого шафер, приподняв сзади шаль, выдергивает острой палочкой из под нее кисею, заносит ее над головой молодой и, описывая ею круги, торжественно произносит: «Благоденствие! Благоденствие! Девять мальчиков и одну голубоглазую девочку!» Женщины и девушки принимают из рук шафера эту палочку с кисеею. Сняв с нее предварительно кисею, вместо которой надевается на нее небольшой кусок коленкора или бязи, они вколачивают ее с этим куском материи в переднем углу, почти у самого потолка.
>
> [Шанаев, 1870, с. 28—29]

По другой информации, снятие кисеи производилось шафером с помощью палочки или шашки возле одного из столбов, подпиравших крышу жилого помещения, и произнесения молитвы «ангелу головы» (*сарызӕд*) семейства, который «обитал» в этом столбе [Такоева, 1959, с. 29]. У осетин-дигорцев фату с лица молодой мог сни-

мать шомполом приглашенный матерью невесты ее молодой племянник или ближайший родственник [В. Х., 1887, № 340]. Интересные сведения на данный счет сообщает К. Л. Хетагуров:

> Вечером шафер снова вводит молодую в хадзар (помещение с очагом. — *Ю. К.*); к головному убору присоединяется еще кусок коленкора между сукном и платком (перед выводом из отчего дома голову невесты поверх платка накрывала красным сукном ее любимая подруга. — *Ю. К.*); шафер снимает красное сукно и передает его свекрови, затем обнаженной шашкой снимает коленкор и вешает его в углу, где висят такие же куски коленкора от прежних свадеб. С этой вешалки его уже не снимет никто никогда.
>
> [Хетагуров, 1974, с. 262, 265]

Относительно обычаев населения Юго-Осетии имеется следующее свидетельство середины XIX в.:

> Родственники ведут невесту, жених же, отправившись вперед, встречает ее у дверей с зажженным факелом. Невесту три раза водят вокруг очага и потом сажают на возвышенное место, в углу (ком); тогда собираются все женщины деревни, окружают невесту и по очереди поют во всю ночь, до первого пения петуха... Во все это время невеста не должна говорить ни слова. После первого крика петуха особенно приглашенный мальчик подходит к ней, снимает с нее покрывало, разрывает его пополам, прикрепляет куски к находящейся в его руках липовой палке и говорит: «Девять мальчиков и одну девушку». Этим она объявляется хозяйкой и начинается ее служба. Семейство и гости садятся за стол, а она должна прислуживать. Голод свой она может утолять тайком в собственной комнате. Когда с невесты снимают покрывало, она, по общему кавказскому обычаю, является с закрытым по глаза лицом.
>
> [Гакстгаузен, 1857, ч. 2, с. 100]

Схожие обряды имели распространение и в ряде районов Дагестана. В некоторых даргинских селениях маленький шелковый платок *пердав* снимал с молодой отец или другой родственник новобрачного и при этом стрелял из лука в потолок [1]. В шутку он спрашивал присутствующих: «В какой глаз невестки выстрелить — в правый или левый?» Те отвечали: «В правый, в правый». Молодая в это время сидела, закрыв оба глаза руками. Выпущенная в потолок стрела оставалась там до рождения женщиной первенца. У южных кумыков при аналогичной ситуации в потолок комнаты втыкали палку с надетым на нее чуреком и ватой. Хлеб символизировал обеспеченность, вата — долгую жизнь до седой старости [Гаджиева, 1985, с. 254]. По обычаю терекеменцев Дагестана, обряд «открывания лица новобрачной» (*бет ячан*) проводился утром третьего дня свадьбы. В нем принимали участие одни женщины — родственницы, но снимал покрывало палкой, с нанизанным на нее калачом и подвязанным шелковым гашником, мальчик 5—7 лет [Гаджиева, 1986,

с. 25]. В тех аварских аулах, где обряд существовал, покрывало с невесты снимала утром после первой брачной ночи ее подруга, и покрывало оставалось у новобрачной [Чурсин, 1995, с. 45]. В то же время, исследователи отмечают, что «у аварцев, как, скажем, у лезгин, поверх всех нарядов не окутывали невесту платком. Это, видимо, потому, что у аварцев существовало специальное украшение маргъал, которое целиком укрывало лицо невесты (украшение имело и магическое значение — от «дурного глаза») [Материальная культура, 1967, с. 258].

Обряды, подобные описанным, бытовали и среди населения Закавказья. В Азербайджане после первой ночи к новобрачной на обряд *дувах* собирались родственницы. Они рассаживались вокруг нее, а одна из девушек или мальчик подходили к молодой и снимали с лица вуаль в знак того, что последняя уже не девица [Ткешелов, 1888, с. 110].

Грузинские варианты церемонии снятия платка обычно были сопряжены с обрядами, несколько изменявшими их семантический контекст. Не всегда снятие покрывала с невесты становилось одним из центральных актов свадебного ритуала. Приведу некоторые примеры.

По мегрельскому сценарию, покрывало с лица невесты снимали за пиршественным столом после одаривания ее гостями. Вслед за этим к месту застолья приводили жениха и усаживали возле новобрачной. У грузин Месхет-Джавахети снимал покрывало в брачную ночь (в доме невесты) жених, тогда же он впервые видел лицо своей суженой [Волкова, 1982, с. 131, 133]. Среди пшавов снятие покрывала знаменовало вступление молодых в супружеские отношения и происходило на третий день свадьбы. По данному поводу М. М. Ковалевский писал:

> Внешним выражением... запрета (на супружеские отношения. — *Ю. К.*) является тот факт, что во все это время лицо молодой покрыто вуалью. Только с наступлением третьей ночи одна из близких ей по мужу женщин, обыкновенно жена брата, снимает с ее лица покров, чем как бы выражается согласие семьи невесты на брак.
>
> [Ковалевский М., 1890а, т. 2, с. 88, 89]

Манипуляции с платком (*мандили*) молодой совершались в Хевсурети при вводе ее в дом мужа. В указанный момент, согласно обычаю, концы головного платка должны были быть заложены за его же складки. После поздравлений пожилая почтенная женщина высвобождала один из концов мандили, и новобрачная носила платок в таком виде до тех пор, пока впервые не заговаривала с мужем. После этого она вновь подбирала выпущенный конец и в подобном виде носила его в дальнейшем (конец мандили выпускался лишь при трауре по близким родственникам) [Тедорадзе, 1941, с. 141].

Вместе с тем заметно большее значение в грузинской свадьбе придавалось возложению на новобрачных и снятию с них венцов *гвиргвини*. Последнее порой совмещалось со снятием вуали (покрывала) с невесты. Венцы делались «из золотой фольги с таковыми кистями, висящими на шнурках кругом до самых плеч». Надевание венцов происходило в доме невесты или же позднее, в церкви. Автор первой трети XIX в. отмечал, что во время венчания, при ступании молодых на церковный ковер, посаженый отец клал им под ноги обнаженную саблю.

> Чрез каждые двери и ворота молодые во время шествия в церковь и обратно из оной, проходят под саблею посаженого отца, которую он поднимает вверх над их головами. Обыкновение сие, равно как и самое повержение сабли под ноги вступающих в брак, означает, что оружие сие готово к их услугам...
>
> [Гордеев, 1831, № 5]

Схожим образом обставлялось надевание венцов на молодых в доме невесты. И там их охраняли положенные на пол или воздетые в воздух обнаженные клинки холодного оружия. У мохевцев после совершения данного акта молодых трижды в сопровождении *макари* (дружек), державших обнаженные сабли, обводили вокруг горящего очага сначала в доме невесты, а потом в доме жениха. В Мтиулети при вождении жениха с невестой вокруг очага шафер *меджваре* и распорядитель *эджиби* били шашками по надочажной цепи. В тушинских селениях эджиби во время обхода ударял кинжалом по потолку, приговаривая: «С крестом спереди, с крестом сзади, ангел войди к нам». Судя по имеющимся сведениям, холодному оружию придавалось особое значение при вводе молодых в дом невесты. В Нижней Картли крестный отец в это время держал острие своего кинжала в дверной раме, в Мсхет-Джавахети один из дружек несколько раз ударял обнаженным кинжалом по косяку двери, а в Гурии кинжалы просто втыкались в косяк двери, и новобрачные проходили под ними. К сказанному добавлю, что и сам жених бывал вооружен кинжалом или саблей [Волкова, 1982, с. 118—119, 121—122, 124, 128, 130, 132].

По сравнению с традициями народов Северного Кавказа, в традиции грузин явственно видно смещение акцента с обряда закрывания и последующего открывания невесты (ее лица) на облачение обоих новобрачных в свадебные венцы. Идея параллельного «скрывания» невесты и жениха наглядно представлена в одном из ранних описаний мегрельской свадьбы. Там при бракосочетании, совершавшемся в церкви или особом помещении дома, ставили стол и на него клали цветы, печеный хлеб и чашу с вином. Стол закрывали покрывалом. Священник читал молитвы, затем снимал покрывало со стола и набрасывал его на головы молодым. Дружка в это время скреплял концы их платьев ниткой. Жених и невеста вкушали хлеб

и вино, в этом им «помогал» священник и затем благословлял их брак (см.: [Волкова, 1982, с. 119]).

Венцы с молодых снимал священник или «счастливый» мужчина (которому во всем сопутствовала удача) на второй или третий день свадьбы перед брачной ночью, нередко при этом он пользовался холодным оружием [Жордания, 1912, № 29]. Согласно одному из описаний XIX в., на третий день свадебного торжества приходил священник, брал саблю, клал ее на лаваш, затем втыкал острый конец в дверь, выдергивал и шел к молодым. Прочтя разрешительную молитву, он снимал с молодых венцы и саблей поднимал кисею, которой была покрыта невеста. После этого присутствующие вторично поздравляли и одаривали молодых. Обряд назывался «лицезрением» (*пириссанахави*) [Волкова, 1982, с. 119].

В заключение обзора обращусь к материалам этнографии армян. И здесь фигурировали платок или шаль, которыми покрывали голову девушки родственницы (мать) молодого человека при сговоре, обручении или в ходе самой свадьбы. Во время свадебных церемоний, проходивших в домах обеих сторон, невеста пребывала за занавесом. Однако на обрядах снятия шали, вывода молодой из-за занавеса особого акцента не делалось. Параллельно с ними в ходу были другие ритуальные действа. Важной частью обряда одевания невесты являлась перемена девичьей прически и головного убора на прическу и убор замужней женщины. С закрытым лицом молодая должна была ходить до истечения года после свадьбы или до рождения первого ребенка [Тер-Саркисянц, 1989, с. 261—262, 271, 277].

В рассматриваемом плане привлекают внимание и другие обрядовые действа. Согласно описанию Л. И. Назарьянца, в доме жениха до отправления за новобрачной происходило следующее:

> На подносе приносят одежду невесты, шашку, кинжал и большой красный шелковый платок и ставят перед священником. Этот последний обнажает шашку и кинжал, кладет их на одежду и затем благословляет ее, после чего кинжал отдает жениху, который надевает его на себя, шашку «кавору», а платок берет девица, которая отдает священнику копеек 20—50, закручивает его жгутом, накидывает на шею жениха, а концы крестообразно прикрепляет на груди. Правую же руку жениха выше локтя подвязывают зеленым платком, который остается до конца свадьбы.
>
> [Назарьянц, 1901, с. 124]

Важной составляющей обряда одевания невесты (в доме ее родителей) было повязывание пояса, совершавшееся после внесения за него выкупа подругам молодой кавором либо отцом жениха. При этом последние трижды обносили пояс вокруг невесты справа налево, порой ударяли по спине и произносили пожелания многодетности, в первую очередь рождения мальчиков. Считалось, что от повязанного пояса у женщины будет крепкая спина во время родов [Акимов, 1889, с. 88; Зелинский, 1882, с. 11; Лисициан, 1955, с. 238; Назарь-

янц, 1901, с. 125; Тер-Саркисянц, 1989, с. 271]. По замечанию М. Патканова, пояс, равно как и вуаль невесты, служил эмблемой девственности [Патканов, 1872, № 24]. С данными о снятии указанных предметов одежды с невесты косвенно согласуются сведения о последующем сбережении белья, в котором невеста провела первую брачную ночь, в таком же виде, и это белье больше не употреблялось и не стиралось [Акимов, 1889, с. 90].

В армянской свадьбе, так же как и в свадебных обрядах других народов Кавказа, широко использовалось холодное оружие. С его помощью обычно замыкалось (ограничивалось) пространство над невестой либо над нею и женихом в наиболее сложные и, очевидно, опасные моменты ритуального цикла. В частности, крестообразно сложенные шашку и ножны кавор или крестный брат жениха держали над головой новобрачных во время бракосочетания и снятия с них священником венцов и *нарота* (цветных нитей, надевавшихся на шею жениха и невесты при бракосочетании и снимавшихся обычно по истечении 3 дней), что служило «официальным» разрешением для вступления их в интимные отношения [Бинкевич, 1931а, с. 166; Лисициан, 1955, с. 239; Патканов, 1872, № 24]. Глава холостой молодежи, он же — «брат жениха» (*несахпер*), держал саблю над молодыми при выходе их из церкви, а также при всех следовавших в этот день проходах молодых через разные двери [Тер-Саркисянц, 1989, с. 272].

В основных чертах мы рассмотрели весь круг обрядов скрывания и последующего открывания невесты или ее лица, практиковавшихся у народов Кавказского региона. Разнообразие материалов позволяет грубо делить их на два заметно различающихся сценарных варианта — северокавказский и закавказский (отрывочные данные азербайджанской этнографии тяготеют к первому варианту). В то же время во всех вариантах выделяются особо значимые, повторяющиеся сценарные узлы и линии взаимосвязей, которые выдвигают на первый план лиц определенных категорий, «вкладывают» им в руки конкретные предметы и «обязывают» в обусловленных местах и ситуациях производить предписываемые ритуалом действия. Такие сценарные узлы и линии взаимодействия обозначают следующие вопросы: кто производит обрядовые операции, в первую очередь открывания лица невесты, где это происходит, какие предметы при этом используются, что изменяется во взаимоотношениях невесты с окружающими и в самом ее положении после произведенных действий? Перечисленные вопросы, в свою очередь, рождают другие, но для начала ограничусь указанными.

Исполнитель обряда. Обращу внимание на то, что из списка возможных кандидатов на данную роль всегда исключен жених. Если бы в обряде обыгрывался сюжет «разоружения воительницы-амазонки», столь строгое следование данному принципу вряд ли бы соблюдалось. Сохранение в некоторых версиях свадебного сценария

мотива единоборства жениха и невесты в их первую совместно проводимую ночь должно было бы изменить в таком случае и отношение к выбору кандидата на роль «открывателя», чего в действительности не наблюдается. Помимо сказанного, заслуживает внимания исполнение данной функции представителями женского пола, усугубляющее противоречивость версии «амазонства». Последние принадлежали к разным возрастным группам. Это могли быть девочки или девушки, в том числе подруги невесты. «Снимателями» вуали могли становиться взрослые и пожилые женщины, родственницы невесты, не исключая собственной матери. Столь же значительный разброс возможных кандидатов фиксируется и среди лиц мужского пола — от 5—7-летних мальчиков до мужчин зрелого возраста. Довольно часто «снимателем» бывал шафер. Таким образом, строгих критериев выбора на указанную роль лиц известного пола, возраста и общественного положения не прослеживается. Очевидно, в данном случае видны последствия изменения традиционной схемы, которая к тому же в ряде вариантов, по-видимому, была заимствованной.

Часто фиксируемое исполнение рассматриваемого ритуала детьми можно связывать с хорошо известной тенденцией «омоложения» возраста участников обряда, сопровождавшейся частичной или полной утратой им соответствующего контекста и переходом в игровую сферу. Однако не исключена и иная оценка подобного предпочтения. В обрядовых действиях так или иначе акцентируется внимание на опасности, исходящей от невесты по отношению к окружающим. Вопрос о том, какого она рода, оставим пока в стороне. Опасность предполагала отведение от нее лиц наиболее уязвимых и одновременно вступление в контакт с нею лиц защищенных либо тех, для кого она по тем или иным причинам была не столь страшна. К последней категории могут быть причислены дети. Их физическое несовершеннолетие, отдаленность от брачного возраста служили своего рода защитой от вероятных негативных последствий контакта с новобрачной. Та же логика просматривается в выборе на роль «снимателя» людей старших возрастных категорий, которые на протяжении своего жизненного пути обрели некие иммунные свойства.

Такой подход наиболее уязвим при учете других вариантов отправления обряда, а именно молодыми людьми обоего пола, в том числе подругами невесты и друзьями (дружками) жениха. Если для первых возможная опасность была не столь страшна, так как они сами потенциально обладали ее зарядом, то для вторых она являлась актуальной. Особые отношения и взаимные обязательства жениха со своими друзьями/дружками дают право считать, что один из последних, тот, кто брал на себя обязанность снять покрывало с невесты, в некотором смысле выступал в качестве заместителя новобрачного. Заслуживает внимания и такое обстоятельство: именно между мужчинами (разных возрастов и обрядовых статусов), исполнявшими обязанности «снимателя», и невестой (или обоими супругами) уста-

навливались отношения искусственного родства. Они считались названными братьями, «крестными отцами» и одновременно попечителями молодой женщины (обоих супругов) в ее (их) будущей жизни. Подобное обстоятельство, скорее всего, говорит об особом характере и соответствующей оценке ритуального поведения «снимателей»-мужчин. Действия последних отличались от аналогичных операций, производившихся женщинами, не только манипуляциями, но и средствами, к которым при этом обращались.

Инструмент-посредник. Большинство вариантов свадебного ритуала свидетельствует о следующей закономерности. Мужчины в ходе рассматриваемого обряда предпочитали те или иные виды холодного оружия, тогда как женщины при снимании покрывала с невесты применяли стрелу или палку. «Детский» вариант тяготеет к женскому при том различии, что основным вспомогательным средством здесь служила палка. Для двух последних вариантов было допустимо отсутствие «инструмента-посредника» и производство операции рукой. Использование палки, тем более полный отказ от предметов, судя по всему, есть отход от одной из основных сценарных схем обряда и своего рода обезличивание ее семантического контура. Палка, будучи лишь по большому счету орудием производства и оружием, в подобной знаково важной ситуации почти нейтральна. Напротив, стреле и холодному оружию в обряде придается высокая семиотичность. Вместе с тем, они существенно различаются. В частности, это касается самого материала, из которого они изготовлены.

Металлические предметы, равно и металл как таковой, в целом наделяются в культуре более эффективными свойствами по сравнению с деревом и изделиями из него, а операции с металлом в широком смысле есть сфера деятельности мужчин. Уже на этом могла строиться предпочтительность выбора предмета-посредника. Снятие различий между разнородными предметами и своего рода компромисс представлен у черкесов так называемой серебряной палкой, которой на свадьбе манипулировали мальчики. Предпочтительное использование мужчинами холодного оружия при полном избегании его женщинами согласуется с символическим значением кинжала, сабли как исключительно мужских атрибутов. Стрела, по крайней мере в поздний исторический период, оставаясь в пределах этого же знакового поля, заметно уступала холодному оружию в выражении подобного семантического заряда.

Выше упоминалось, что лук и стрелы были оружием мальчиков и подростков, равно как пика — оружием стариков. По данной причине стрелу в обряде использовали лица разного пола и возраста. Палка же служила лишь отдаленным намеком на указанные свойства «инструмента-посредника».

Место и время исполнения обряда. Конкретизация вопроса о том, где и когда производилось открывание лица невесты, позволяет продолжить уточнение знаковых модулей обряда. Лишь армянские и

частично грузинские материалы плохо вписываются в следующую сюжетную схему. Полное или окончательное снятие покрывала, вуали, кисеи с головы невесты производилось в доме жениха во время основного торжества. Данный обряд непосредственно предшествовал или уже фиксировал вступление молодоженов в интимные отношения. Сообразно этому покрывало и т. п. расценивалось в качестве символа девственности.

В пространственной организации обряда заметна ориентация или привязка к дверям, реже — к потолочным балкам или потолку в целом, а также к опорным столбам, надочажной цепи, если таковые имелись.

О символике дверей написано довольно много. Обычно подчеркивается, что дверной проем, порог жилого дома (или другого помещения, в конкретный момент являющегося местом совершения особо выделяющегося действия) маркируют начало (вход) и конец (выход), границу «своего» и «чужого» и в этом контексте оказываются активно включенными в обряды перехода [Байбурин, 1983, с. 134—139]. Эта же знаковость бесспорно прослеживается в кавказских реалиях. Рубеж социального преображения, совмещающийся с переходом неофита или неофитов из одной пространственной зоны в другую, выделяется многими заметными глазу деталями. Предопределяемая критичностью ситуации особая уязвимость главных действующих лиц в отношении разнообразных негативных сил обусловливает применение магических приемов, в том числе и посредством оружия. Такова основная версия объяснения использования в обряде сабель, кинжалов, преобладающая как в народной среде, так и среди ученых. Это же имели в виду авторы описаний XIX в., пояснявшие, что «оружие сие готово к их (вступающих в брак. — *Ю. К.*) услугам». Сабли и — реже — кинжалы скрещивали над головой молодых или молодой либо клали под ноги в момент прохождения ими (ею) порогов дома, церкви и т. д. Однако северокавказские варианты свадебных обрядов, а отчасти и грузинские, проявляют и другой знаковый оттенок, сопутствовавший моментам совмещения перечисленных предметов и объектов.

Напомню ряд интересных в данном отношении сведений из вышеприведенных материалов. В свадебном церемониале адыгов снятие покрывала с невесты происходило непосредственно в дверном проеме дома (чьего — неизвестно), и при этом «снематель» наносил удары холодным оружием по притолоке. Иногда притолока заменялась палкой, которую держали над молодой два человека. В разных провинциях Грузии при вводе молодых в дом невесты доверенные лица жениха — крестный отец или один из дружек — ударяли своими кинжалами по дверному косяку, держали их концы в дверной раме либо втыкали кинжалы в тот же косяк. Дополню примеры еще одним, касающимся обычаев тушин середины XIX в. «Отец и мать или ближайший родственник жениха при входе новобрачных пере-

ломляет палку и подносит невесте какое-нибудь лакомство» [Цискаров, 1849, № 8]. В последнем случае показательно, что за переламыванием палки, имитировавшей дверной косяк или саму дверь, сразу же следовало угощение невесты, своеобразный откуп за содеянное. В Тушети это происходило в доме жениха, так же как, по-видимому, и в той части Грузии, где операцию снятия венцов с молодых и кисеи с невесты производил саблей священник на третий день свадьбы. Напомню, что совершал он «снятие» венцов и кисеи, предварительно положив саблю на лаваш, а затем воткнув ее острый конец в дверь. В других примерах из этнографии Грузии местом совершения аналогичных действий являлся дом невесты, и это по-своему знаменательно. Порог последнего молодые преодолевали после церковного венчания, т. е. уже в качестве официальных супругов, но еще пребывая, согласно традиционной обрядности, в стадии перехода. В подобных примерах явственно просматривается другая знаковая функция дверей, довольно хорошо известная по традициям населения иных регионов, в частности Европы, и практически не исследованная на кавказских материалах. Я имею в виду генитальную символику, соотнесение дверей, ворот с вульвой, материнской утробой [Байбурин, 1983, с. 138—139; Фрейденберг, 1997, с. 190].

В свете указанной символики и при учете фаллической знаковости кинжала (а равно других видов холодного и иного оружия) довольно прозрачными по смыслу выглядят манипуляции оружием в дверном проеме, у дверного косяка и т. п. Символически они сопряжены с обрядом дефлорации. Показательны в этом плане и следующие данные. В ряде локальных традиций Дагестана жених при вводе молодой в дом наносил ей удары, в том числе по голове, и делал это именно в дверях. Тот же семантический оттенок правомерно усматривать в действиях и шутливом разговоре даргинского «снимателя». Стреляя из лука в потолок жилого дома, он спрашивал, в какой глаз невесте ему попасть. Присутствовавшие советовали стрелять в правый, т. е. в «счастливый» глаз, который косвенно соотносится с мужским началом. В данном случае мотив дефлорации выступает в качестве дополнения, но отчасти и антитезы мотиву возвращения невесты к жизни (об этом см. ниже) через открывание глаз, способность видеть, а равно говорить, работать и т. д.

Приведу и данные фольклора. В осетинском нартском эпосе красавица Бедуха скрывается от соискателей ее руки в летающей башне и готова выйти замуж лишь за того, чья стрела попадет в окно башни. Это удается совершить Сослану (Созырыко), стрелы которого попадают в «верхнюю часть дверного косяка», потом в нижнюю его часть и, наконец, «прямо в середину окна» [Нарты, 1989, с. 99]. Знаковый параллелизм с обрядовой практикой здесь более чем очевиден.

Еще более явно данная символика проявляется в самом акте снятия с молодой платка, вуали и последующих действиях с ними. В Юго-Осетии мальчик — исполнитель обряда разрывал снятое с невесты

Осетинка
Фото второй пол. XIX в. МАЭ. № 136-7

покрывало пополам и желал ей рождения детей. Передача платка как знака девственности, а также доли девушки-невесты одной из окружавших молодую подруг или девушке-«снимателю», т. е. ближайшим потенциальным претенденткам на прохождение аналогичной процедуры, выглядит понятной. В Осетии, в ряде традиций Дагестана и Северо-Западного Кавказа ритуальная палка с намотанным на нее покрывалом втыкалась в переднем углу комнаты под самый потолок. В даргинских аулах воткнутой в потолок оставалась стрела, выпущенная из лука «снимателем». Симптоматично, что она находилась там до рождения женщиной первенца. В Черкесии же «серебряная палка» хотя и отвязывалась через три дня после свадьбы, но позднее использовалась для люльки новорожденного младенца молодой четы. В Юго-Осетии пожелания рождения невестой девяти мальчиков и одной девочки звучали при подвязывании разорванного покрывала невесты к ритуальной палке. Символичность подобных манипуляций оружием или палкой вокруг невесты в ритуале тем более показательна, так как в повседневной действительности направление в сторону женщины оружия и даже палки не допускалось и считалось предосудительным.

Подвешенный под потолок и, по замечанию К. Л. Хетагурова, уже больше никогда не снимавшийся платок невесты, возможно, предназначался покровителю дома. У осетин последний именовался *Бы-*

нау хицау (*Бинатхицау*) и считался хозяином, владыкой места, жилья, кладовой и их содержимого.

> Живет он обычно в правом (женском. — *Ю. К.*), втором от входа, углу ходзара (помещения с очагом. — *Ю. К.*) или же в нише также женской половины. Туда женщины кладут белую вату и шелковые нитки «злады», обычно красного цвета, чтобы ему было тепло и уютно жить. Ритуальная палка пряталась за левый опорный (он же — надочажный) столб ходзара, служивший границей мужской и женской половин комнаты.
>
> [Пчелина, 1930, с. 26, 39—40]

Этот столб (*сæры зæд*) для женщины считался священным. В нем обитал «ангел головы» (*Сæры зæд*) семейства, возле него невеста стояла три дня или «невестину ночь» во время свадьбы, и там же шафер снимал с нее кисею. По мнению исследователей, Сæры зæд был близок Бынау хицау. В свою очередь, Бынау хицау являлся покровителем женщин. Адресовавшиеся ему обряды составляли удел женщин и прямо относились к их жизни. Это было одно из немногих или единственное божество традиционного пантеона, чье имя женщины произносили громко, не стесняясь. Бынау хицау могли быть женского и мужского пола, причем божество в мужской ипостаси отличалось силой, благожелательностью и спокойствием, в женской же — капризностью и беспокойством, а внешне — уродливостью и клыкастостью. Людям оно могло являться в человеческом облике, а также в виде камня, животных, но никогда в образе козла или птицы (за исключением куропатки). Часто оно перевоплощалось в змею (ужа). Наконец оно было способно избавлять девушек от чар дурных женщин и влиять на физическое развитие ребенка [Пчелина, 1930, с. 39—40; Чибиров, 1984, с. 60, 61, 125, 165, 174].

Осетинскому Бынау хицау близок демонический образ даргинской мифологии — *кьуне*. Он также считался покровителем дома и благополучия домочадцев, мог принимать облик мужчины или женщины, в последнем случае — высокой, статной, с длинными красными волосами и огромными грудями, перекинутыми через плечи. Взрослым людям кьуне не были видны, но дети могли их лицезреть, а те, в свою очередь, проявляли к ним повышенный интерес. Кьуне, согласно фольклорным текстам, обитали в опорном столбе жилого помещения или же где-то в верхней его части, по крайней мере, угощения, приготовлявшиеся для них хозяевами, помещались под потолок [Алиханова, 1978, с. 156—160].

В рассматриваемом плане интересны сведения из демонологии месхов Грузии. Здесь домашним покровителем считался *Тчабуки*, представлявшийся в образе красивого юноши. С ним новобрачная должна была провести первую ночь, в противном случае следовала жестокая кара. В литературе описана история, выдававшаяся местным населением за действительный факт. По причине отказа про-

вести с Тчабуки первую ночь одна молодая женщина была наказана следующим образом: когда у нее родился ребенок, божество лишило его жизни, а мать разбил паралич, усугубленный падучей болезнью [Хаханов, 1891, с. 9].

Таким образом, знаковый подтекст акта снятия покрывала с невесты и данные, которые свидетельствуют о последующем помещении покрывала в той части дома, где обитал его покровитель, предстают во взаимосвязи и опосредованно указывают на причастность последнего к дефлорации невесты. Ссылка на месхетинского Тчабуки прозвучала, дополню ее сведениями о божестве кабардинцев *Дигулибге.* В селении Заюково еще сравнительно недавно располагался посвященный ему сукообразный камень. Возле камня устраивались оргиастические пляски, в которых молодая невестка предназначалась божеству. Предания рассказывают, что Дигулибга убил богатырь, чью невесту обесчестило мифическое существо [Кабардинский фольклор, 1936, с. 84; Шортанов, 1992, с. 34].

Соответственно, «снимателъ» платка невесты в известном смысле выступал в роли заместителя божества или посредника между ним и земной женщиной. В этом видится одна из причин чувства опасности и ответственности, которое испытывали «снимателъ» в надлежащий момент. Однако сама опасность этим не исчерпывалась, ей явно сопутствовал гораздо больший набор оттенков, но к этому вопросу я обращусь позднее.

Действия других участников обряда, манипулировавших холодным оружием, тоже связаны с отмеченными символическими доминантами ритуала. Они, как и «снимателъ», опосредованно участвовали в обрядовой дефлорации невесты. Скорее всего, в таком ключе можно «читать» их действия с кинжалом или саблей в дверном проеме, совершавшиеся целенаправленно и по установленной форме. Не столь явный подтекст имели другие их манипуляции с оружием, которые производилисъ внутри дома и по-своему являлисъ «отражением» первых. Я имею в виду нанесение «крестным отцом», дружками, а иногда и самим «снимателем» ударов саблей по надочажной цепи и опорному столбу дома.

В грузинской свадьбе подобная сцена выглядела следующим образом. «Свина (по другой терминологии *натлиа* — букв.: 'крестный', главный шафер. — *Ю. К.*) берет невесту за руку, обнажает кинжал и с возгласом „Чамодекит! (Посторонитесь! Дорогу!)“ ведет ее к жениху и сажает около него. Проходя через дверь, он ударяет кинжалом по косяку ее, ударяет также надочажную цепь (там, где она есть) и главный столб (деда бодзи)...» [Жордания, 1912а, № 16]. Здесь же отмечу следующую заслуживающую внимания деталь: тот же *натлиа/свина* — крестный, по обычаю, становился восприемником первого ребенка молодой супружеской четы при его крещении.

Под «отражением» я подразумеваю то, что оружие вступало здесь в соприкосновение не с головным покрывалом или головой невес-

ты, не только с дверью, в символике которой в конкретном случае можно предполагать присутствие генитального оттенка, но и с надочажной цепью и главным опорным столбом (букв.: 'мать-столб'). Для невесты и цепь и столб дома жениха являлись чужими, точнее, она для них была чужой.

Хорошо известны и подробно описаны в литературе обряды приобщения невесты к этим едва ли не главным знаковым атрибутам дома. В кратком изложении они выглядели следующим образом. Шафер обводил невесту вокруг очага, обычно трижды, справа налево, и она прикасалась рукой к цепи. Обход мог сопровождаться просьбами-обращениями к домашним пенатам о принятии чужеродки под их покровительство и о даровании ей детей. Перед этим схожая церемония, но церемония прощания, происходила в родном, отцовском доме невесты. Отклонения от стандартной схемы были крайне редки. Вместе с тем, первоначально чуждая новому дому и его святыням, в перспективе женщина должна была стать ответственной за них, хозяйкой дома. «Жена — столб дома, дом держится на ее плечах». Показательно название главного столба дома у грузин («мать-столб»), форма и орнаментация которого возводимы к мировому дереву, древу жизни, а знаковая соотнесенность последнего с женщиной хорошо известна.

Что же в таком случае могли означать удары кинжалом по указанным предметам, наносившиеся вслед за ударами по дверному косяку? Вопрос тем более интригующий, ибо, как свидетельствуют данные местных мифологий и фольклора, в опорном столбе обитали божественные покровители дома. Согласно фольклорным текстам осетин, на потолочной балке между столбами мужчина хранил свой заповедный нож. Последний появлялся на свет вместе с ним и был способен многократно увеличивать его силу, но также и приносить смерть [Нарты, 1989, с. 127, 468—469]. В традиционном мировоззрении карачаевцев мужская субстанция, материя соотносится с костной основой, своего рода стержнем, который обволакивает женская основа — мясо, плоть. В качестве подобной основы могут оцениваться и функции столба дома. У тех же карачаевцев обрядовые действия девушек с надочажной цепью, по мнению М. Д. Каракетова, подразумевали «линиарную жизнь в космическом (с мужчиной) порядке» [Каракетов, 1995, с. 193 и след.]. Примечателен в этом плане характерный мотив декора грузинских деда бодзи — изображения антропоморфных фаллических фигур, а равно данные грузинского языка, в котором слово *мори* — 'брус' в древности означало «мужской срамной член» [Бардавелидзе, 1957, с. 178; Сугруладзе, 1986, с. 188]. Напомню и то, что возле такого столба осетинка проводила свою «невестину ночь».

Вместе с тем, сколь-либо определенный, тем более однозначный ответ на поставленный вопрос дать сложно. Возможно, удары кинжалом по цепи и столбу нужно воспринимать в обратной проекции,

как «зеркальное отражение», т. е. исходившими от них самих и направленными на невесту. В принципе допустимо знаковое соотнесение этих объектов с девушкой — будущей хозяйкой. Сведения о домашних покровителях как существах не только мужского, но и женского пола предполагают целый набор и других вариантов, в зависимости от того, считать ли это божество одним лицом, принимавшим разный облик, или разными лицами, жившими в доме вместе либо стадиально сменявшими друг друга, но запечатленными в памяти народа в равной степени. Без уточнения подобных и иных обстоятельств трудно предлагать одну версию. Поэтому оставлю вопрос открытым в надежде, что основную семантическую канву обряда снимания покрывала с невесты можно считать в целом объяснимой. Любопытен и такой факт. Бытовавшая в Азербайджане интерпретация одного из элементов ритуала, на первый взгляд далекая от предлагаемой, на самом деле по контексту если и не совпадает, то чрезвычайно близка ей. Здесь обычай бросания полосы железа при входе невесты в дом жениха связывали со стремлением сделать ее тяжелой (!), как железо, и воспрепятствовать желанию или возможности покинуть его дом [Везиров, 1890, с. 111].

Мотивация действий. Коль скоро речь зашла о народных объяснениях рассматриваемого обряда, обращусь и к интерпретациям самого обычая закрывания головы невесты платком. В Карачае и Балкарии в этом случае ссылаются на следующие причины: чтобы невесту не сглазили, чтобы она не стеснялась, чтобы не знала дорогу обратно в родительский дом [Кудаев, 1988, с. 61]. Обычно также упоминается защита девушки от злых сил. К последней исследователь этнографии народов Дагестана А. Г. Булатова резонно добавляет:

> Укутывание головы невесты имело и другой смысл: невеста не только была объектом нападения злых духов, но и сама представляла опасность для окружающих. В народных поверьях глаза и волосы представляли собою обитель души человека и источник злой или доброй силы, исходящей от человека.
>
> [Булатова, 1971, с. 148]

В научном мире уже не одно столетие дискутируется тема, связанная с особым отношением в традиционных культурах, а также в религии к волосам как таковым и волосам женщины в частности. Литература по ней обширна, а высказываемые суждения — разнообразны. В настоящем случае ограничусь следующими сведениями. Далеко не беспочвенным выглядит предположение о магической силе волос и их связи с плодородием. Подобная сила могла реализовываться не только в позитивном, но и в негативном плане. Последнее, по мнению Н. И. Гаген-Торн, и обусловливало появление обычая закрывания лица невесты и его закрепление в обычае закрывания волос замужними женщинами [Гаген-Торн, 1933, с. 88]. А. К. Байбурин, подходя к описываемому явлению более широко, усматривает

в нем отражение общей тенденции постепенного роста ограничений на каждом новом этапе жизненного пути человека. Этот же автор отмечает вероятность проявления в указанном обычае «характерной для традиционной культуры устойчивой аналогии между „верхом“ человеческого тела и „низом“, волосами на голове и на детородном органе» [Байбурин, 1993, с. 78—79]. Соотнесенность в культуре «верха» и «низа» человеческого тела в свое время была ярко описана М. М. Бахтиным (см.: [Бахтин, 1965]). Кавказские реалии предоставляют дополнительные материалы к данным тезисам.

Как известно, на Ближнем Востоке распространена практика удаления мужчинами и женщинами волосяного покрова с тела, в том числе в зоне лобка. Ее обычно связывают с предписаниями ислама, однако о существовании подобного обычая известно с глубокой древности. Примечательно, что первичное совершение данной процедуры приурочивается к свадьбе и носит подчеркнуто ритуализованный характер.

> За день до свадьбы (речь идет о Персии. — *Ю. К.*) происходит болезненная операция удаления волос с тела невесты. Невеста должна это сделать сама, пользуясь размятым кишмишем... Кишмиш плотно приклеивается к волосам, и отдирая его, вырывают и волосы. Девушка, которая была не в состоянии сделать это сама, долгое время спустя вызывает насмешки своих близких. На помощь ей в этом случае приходят другие женщины, из которых две держат ее за ноги, а другие вырывают волосы.
>
> [Галунов, 1930, с. 192];
> см. также: [Марр С., 1930, с. 200; Сиврюгин, 1852, № 10]

Схожий обычай бытовал и на Кавказе.

> Накануне или в день свадьбы родственницы ведут невесту в баню и здесь посредством косметического средства, называемого румза (смесь сернистого мышьяка, жженой извести и розовой воды. — *Ю. К.*), вытравляют ей волосы под пазухами и у детородных частей, после чего все приносят ей поздравления.
>
> [Обычай, 1872, № 6, с. 159]

Приведенная цитата касается Армении, но может быть отнесена и к традициям населения значительной части всего Закавказья, по крайней мере — жителей городов. В Дагестане с этой же целью и в аналогичной ситуации применяли сосновую смолу [Данилин (А), л. 21; ПМА, 1426, л. 30]. Эпиляцию волос с тела производили жители и других районов Кавказа [Адыги, 1974, с. 266; Адыги, 1930, с. 67]. В народных сказаниях этот обычай связывается с отречением от первородного греха [Руновский, 1862, с. 17—19].

Приуроченность первичного совершения подобной процедуры к свадьбе подчеркивает ее обрядовый многоплановый характер. В нем ясно просматривается инициационный оттенок, сопряженный с фи-

зическим испытанием. Помимо этого, удаление лобковых волос являлось «открыванием» детородных органов молодоженов, важность значения чего предопределялась ситуацией. Одновременно последствия процедуры акцентировали внимание на волосах головы, как на единственно сохранявшихся [2]. В ряде традиций, в частности армянской, жениху накануне свадьбы голову брили [Ерицов, 1875, № 144]. В отдельных местах Дагестана бывала коротко острижена или обрита невеста [Пржецлавский, 1860, с. 301; Отчет (А), л. 13 об.] Однако в целом последнее не было характерно.

Густые, длинные, красивые волосы составляли заветную мечту девушек и при исполнении таковой были ее гордостью. По обычаю карачаевцев и балкарцев, «новобрачной расплетали косу и заплетали волосы в две косы — знак того, что она уже женщина» [Кудаев, 1988, с. 60]. Расшифровка подобного знака наглядно видна на другом примере из местных традиций — изображении на надмогильных памятниках умерших женщин раскрытых ножниц, а на памятниках девушек — ножниц закрытых. Впрочем, карачаево-балкарский вариант изменения прически невесты недостаточно типичен для Кавказа. Основные акценты практически всюду в регионе делались на закрывании и последующем открывании головы и лица невесты и описанных действиях с теми или иными видами оружия. Последние, как ни неожиданным это может показаться, в сильно сглаженном виде сохраняли характерную знаковость заплетания двух женских кос вместо одной девичьей.

Напомню, что С. Х. Мафедзев при разработке своей гипотезы использовал сравнительные данные из традиций далеких от Кавказа народов. Но эти же материалы работают и на предлагаемую в настоящем случае интерпретацию обряда. Сошлюсь только на обычай сабинян — соседей легендарных первопоселенцев Рима, у которых жених проводил пробор своей невесте копьем: Пробор на голове может расцениваться в качестве знакового эквивалента двух кос, сменявших одну. В свете вышеизложенного проведение пробора копьем объяснимо и понятно. Основывающиеся на тех же данных гипотеза «покорения амазонок», понимаемая в буквальном смысле, или гипотеза защиты слабой женщины от нечистой силы [Веселовский Н., 1921, с. 288—290] выглядят недостаточно убедительными. Правда, в поздних реалиях Кавказа не зафиксировано расчесывание пробора невесте, но отзвук такого древнего обрядового клише сохранился.

Рассматриваемые обряды помимо вполне определенного эротического оттенка несли в себе и иную знаковую нагрузку, которая действительно может быть соотнесена с мотивом амазонства, но в широком его понимании.

Упомянутая выше забота девушек и женщин о своих волосах определялась не только эстетическими соображениями. Согласно традиционным представлениям, судьба девушки/женщины тесно связана с ее волосами.

> По понятию армянской девушки — обладательницы богатых волос — счастье ее должно продолжаться до потери их. Посему такая девушка сильно дорожит своими волосами, хранит от злых глаз, а тем более не дает прикоснуться к ним никому, боясь какого-либо коварства. Не пренебрегают в этом случае и всякого рода чародейством.
>
> [Обычай, 1872, № 2, с. 155]

С целью ухода за волосами, обеспечения их обильного роста женщины и особенно девушки использовали, помимо рациональных средств, магические приемы, обращали взоры и молитвы к природным стихиям и демоническим силам.

> Есть поверье, — отмечал автор «Очерков деревенских нравов Грузии», — что 7 мая бывает такой дождь, от которого вырастают чрезвычайно длинные волосы, что заставляет девушек в этот день танцевать до упаду на кровлях, с открытыми головами, под орошением драгоценной небесной влаги.
>
> [Берзенов, 1854, № 91]

В каждое новолуние молодые грузинки и армянки просили у луны, «чтобы волосы их так же росли, как будет расти сама луна» [Обычай, 1872, № 2, с. 156]. Спокойно относились даже к болезням, если применявшиеся при их лечении средства способствовали, как полагали, росту волос. «Некоторые деревенские матери, — писал о грузинах автор середины XIX в., — бывают отчасти рады золотухе, чтобы только косы их дочерей были гуще и длиннее» [Сливицкий, 1851а, № 9].

Связь волос, в первую очередь и главным образом женских волос, с природными стихиями и энергетикой соотносила этот предмет женской гордости и само женское начало с демоническими силами. В свою очередь, демонические образы местного фольклора наделялись особой волосатостью, наглядный пример чему являют *Алпаб/Алмасты* и схожие с ней персонажи. «Алпаб (красная женщина), по мнению лезгин, происходит из рода чертей... На голове у нее красные волосы, покрывающие все ее тело до пяток». Она была крайне враждебно настроена по отношению к людям, прежде всего вредила роженицам, убивая их, но обезвредить Алпаб считалось возможным. Для этого следовало отрезать одну из ее кос либо палец [Алпаб, 1892, с. 145—146]. Таких демонов можно было даже заставить работать в собственном доме, служить себе. Средства, обеспечивавшие покорность злокозненных существ, мало различались. По поверьям лакцев, это гарантировало завладение их ожерельем, армяне Ахалкалакского уезда верили, что достаточно воткнуть им в грудь иголку [Лалаянц, 1900, с. 21; Мифология, 1984, с. 171—173]. Однако наиболее типичная схема предполагала овладение их волосами либо нейтрализацию магической силы последних. Грузинскую *Али* надлежало схватить за косы. Лезгины и цахуры верили, что необходимо

воткнуть в голову *Алспаб* (*Алниед*, *Аллаед*) иголку. Абхазская *Дзызлан* покорялась, когда у нее отрезали хотя бы прядь волос и прятали под стропила крыши, откуда самостоятельно достать волосы она была не в состоянии [Саванели, 1854, № 43; Чурсин, 1957, с. 45—47; ПМА, № 1688, л. 48 об.—49, 59 об., 68 об.].

Из приведенных примеров особо выделяются два последних. От Дзызлан ее отрезанные волосы прятали в то место, которое обычно связывалось с обиталищем покровителя дома, а сама верхняя пространственная среда — с зоной мужской ипостаси или мужским пространством. Дагестанский вариант укрощения злого существа сравним с рассматриваемыми свадебными обрядами. В нем игла заменяла кинжал или копье, и хотя о расчесывании пробора в данном случае речь идти не может, однако манипуляции иглой и оружием возле головы невесты и на голове Алспаб знаково схожи. Знаковость здесь, впрочем, отлична от фиксированной ранее. Ее акцент недвусмысленно подразумевает в первом, фольклорном, варианте покорение, усмирение демонических сил, прямо связанных с женским началом, а во втором, свадебном, — покорение, упорядочение женской стихии. Сама женская природа, предстающая именно как стихия и потому противопоставленная культуре, наделялась демоническими свойствами. Женские фертильные качества и репродуктивные способности, принадлежащие к категории малопонятного или даже неведомого, подлежали специальному контролю. Последний достигался упорядочением контакта женщины со сферой магии и присмотром за ее собственными волосами, осуществлявшимся в той или иной форме.

Примеры первому являют сохранявшиеся до недавнего времени в ряде традиций ограничения на ношение шуб. Запрет на их использование обычно адресовался девушкам и молодым женщинам и не касался женщин пожилых. Так, в источниках XIX в. читаем об адыгах: «...девицы не носят шуб, даже и для молодых женщин почитается неприличным ходить в шубе» — и об ингушах: «...носить полушубок девушкам не в обычае — стыдно» [Грабовский, 1876, с. 38; Хан-Гирей, 1978, с. 250]. В то же время в Нагорном Дагестане, где шуба тоже бывала исключена из повседневной одежды женщины, она же часто являлась обязательным компонентом наряда невесты либо в несколько ином качестве входила в комплект свадебной атрибутики.

> За три дня до свадьбы (речь идет о лакских районах.— *Ю. К.*) с девушки снимают всю одежду и надевают шубу; она сидит в углу комнаты на особой диете, питаясь яичницей, белыми сухариками, пловом и небольшим количеством мяса. На третий день с нее снимают шубу, все девушки покидают ее и несколько родных приступают к одеванию невесты. Мать дает ей одежду и просит прощения (?! — *Ю. К.*).
>
> [Панек (Аа), л. 15]

В Ункратле и в Дидо в день свадьбы, обыкновенно вечером, к разряженной невесте входят два друга жениха, накидывают ей на голову приготовленную для этого новую шубу и, схватившись за полы, волокут ее на улицу, где для встречи ее собирается к этому времени все население аула... (В доме жениха. — *Ю. К.*) ее ждет спартанское ложе — циновка на соломе, — покрывалом которого должна служить новобрачным, как в эту первую ночь, так и в продолжение всей остальной их жизни, одна и та же шуба невесты...

[Алиханов-Аварский, 1896, № 234]

В разных традициях было принято усаживание невесты на шубу или мохнатую шкуру животного либо хождение по ней. То есть известный магико-семантический заряд, приписываемый в культуре данному виду одежды, избирательно соотносился с различными социовозрастными категориями женщин. То, что применительно к девушкам могло расцениваться как выставление напоказ собственных фертильных свойств, и более того — стимулирование их развития, пока не узаконенного, не упорядоченного путем брака, и что, по понятиям местных жителей, было неприличным, стыдным, обретало законность, но главное — необходимость в иных знаково конкретных ситуациях, в первую очередь на свадьбе.

Знаково тождественны приведенным и другие примеры, построенные в обратной проекции. Это обычай публичного обрезания волос или обривания головы женщине, уличенной в прелюбодеянии. Или обычай удин, в соответствии с которым жених, обнаружив в первую брачную ночь нецеломудренность невесты, надевал ей на голое тело вывернутую мехом наружу шубу и в таком виде прогонял ее к родителям [Бежанов, 1892, с. 243].

На подобном фоне разнообразные манипуляции с волосами невесты тоже выглядят выражением усилий, направленных на упорядочение женской стихии, установление контроля над ней. Естественно, что контакт с волосами, косвенно, а то и прямо связанными с демоническими силами, был сопряжен с опасностью для человека, осуществлявшего его. В данном случае просматривается отличный от упомянутого ранее оттенок чувства опасности и даже страха, который испытывал «снимать» головного покрывала невесты. Вероятно, именно этот страх преобладал и определял атмосферу события в глазах его участников. Соответствовали этой атмосфере и орудия «покорения», «обуздания» стихии — кинжал, сабля, стрела. Приведенный ранее из сравнительного материала пример расчесывания пробора копьем, т. е. деления россыпи волос на части, показателен именно в плане образчика упорядочения природной данности. В этом, как и во многих других случаях, нет противоречия с отмеченными выше оттенками знаковости ритуала. Сам акт «переделывания» девушки в женщину, а через это и ее оплодотворения, осуществляемый в символической или реальной форме, выступал в качестве установления контроля над ее естеством, над ее способностями, получен-

ными от природы и потому предстающими как неорганизованная среда, противополагаемая культуре. В том числе и с этой точки зрения может оцениваться контраст между девичьей свободой и несвободой женщины, упоминаниями о которых пестрит кавказоведческая литература. Таким образом, мотив покорения амазонок, точнее — «обуздания амазонства» как проявления природной стихии, присутствующей в каждой женщине помимо ее воли, бесспорно, имел место в свадебном ритуале. Ему же, судя по всему, следует приписывать обрядовое единоборство жениха и невесты, представленное в свадебных сценариях многих народов Дагестана. Однако он несводим к обыгрыванию легендарного сюжета.

В завершение рассмотрения вопроса об обряде снятия покрывала с невесты остановлюсь еще на одном моменте, о котором упоминалось выше. Я имею в виду различия, четко фиксируемые в сценарных решениях и атрибутике данного обряда в разных зонах региона. С одной стороны — это Армения и Грузия, с другой — остальные территории края. В одном случае внимание сосредоточено на возложении венков на обоих брачующихся, а действия с покрывалом невесты отодвинуты на второй план, в другом — внимание всецело сосредоточено на покрывале и на манипуляциях оружием возле головы невесты. Последнее решение обряда имеет много общих черт с традиционной свадебной обрядностью народов Старого Света со времен античности до нового времени. В свою очередь, грузино-армянский вариант испытал сильное влияние византийского дворцового церемониала венчания императоров. На это обратил внимание еще М. Сигорский, отметив в свадьбе грузин, армян, айсоров, удин множество незначительно измененных заимствований из Византии [Сигорский, 1930]. В результате вариант свадебного обряда с акцентом на покрывале невесты утратил здесь самостоятельность и много потерял в выразительности. Исключение, и то далеко не в полной мере, составляли горные районы Грузии. На Северном Кавказе этот обряд в значительно большей степени сохранил преемственность с древней мифологемой, при том, что и там его национальные или локальные версии отмечены пестротой деталей.

§ 2. Ритуальное становление женщиной

Надевание девушкой-невестой платка являлось одним из первых шагов ее облачения в наряд женщины. Аналогичный подтекст имело надевание юношей-горцем папахи по достижении совершеннолетия. Головной убор служил достаточно четким показателем общественного статуса индивида. В Карачае и Балкарии юноши и девушки сообщали окружающим, в первую очередь сверстникам, о своих ближайших планах на семейную жизнь или об уже состоявшемся браке

нюансами ношения папах, платков, шляп и т. д. Так, если шапка на голове молодого человека была надета с наклоном в правую сторону, это означало, что он не женат, в левую — скоро женится, опущена к глазам — женат, надета прямо — давно женат. Информацию несло расположение концов башлыка, причем в подвязанном виде они сигнализировали о том, что молодой человек уже обзавелся семьей. О той или иной стадии подготовки девушки к замужеству говорили варианты ношения ею кос, шляпы, платка. Последний девушка не обязана была носить постоянно и надевала по необходимости, в холодную погоду. Расположение концов платка на груди свидетельствовало о том, что она засватана. Ношение шапки с платком являлось знаком выплаченного за нее калыма. Если войлочная шляпа, надевавшаяся девушкой в жаркую погоду, имела наклон в левую сторону — это означало, что она свободна, в правую — засватана, прямо — скоро выходит замуж [Кудаев, 1988, с. 74—76].

В подобной передаче информации о продвижении молодых людей к положению женатых/замужних заметна встречная направленность носимых ими головных уборов: наклон шляпы девушки в правую, «мужскую», сторону говорил о ее засватанном положении; о подготовке к женитьбе свидетельствовал наклон шапки юноши в левую, «женскую», сторону. Подвязанные концы башлыка или платка указывали на женатый/замужний статус персоны и примечательны в плане наглядного выражения идеи связывания свободы холостяка/незамужней, собирания, концентрации их жизненного потенциала.

О выражении идеи «собирания» можно говорить и на основании других хорошо известных фактов. Вспомним, что именно с головными уборами — папахой горца, платком горянки — связывались понятия о гордости и достоинстве мужчины и женщины. Снятие их чужой рукой, тем более срывание с головы расценивалось как тягчайшее оскорбление, искупить которое можно было, как правило, лишь кровью. Платок или платки, закрывавшие голову женщины, на Кавказе и во многих других регионах были едва ли не главным атрибутом «бабьего» костюма.

При знаковом параллелизме мужского и женского головных уборов они имели и принципиальные различия, в том числе связанные с особенностями причесок представителей обоего пола. Прическа мужчины, как правило, предполагала коротко стриженую или обритую голову (на Северо-Западном и Центральном Кавказе обычно сохранялся хохол), и именно на такую голову надевалась мохнатая папаха. Напротив, женские волосы, по обыкновению заплетенные в косы [3], закрывались платком или же, как у большинства дагестанок и чеченок, вкладывались в особый головной убор *чохто/чухта*, представлявший собой длинный узкий мешочек, и уже поверх последнего надевался платок. То есть, в одном случае природную данность заменял «искусственный» накладной предмет, в другом — волосы сохранялись, но особым образом оберегались. Различие решений, оче-

Баба-Бике,
дочь Ахмет-Хана Мехтулинского
Рис. Г. Гагарина.
(По: Gagarin G. Scenes paysages... V. 6)

видно, диктовалось своеобразием общественных функций мужчин и женщин.

Подготовка к прохождению и само прохождение молодыми людьми рубежа «взрослости», в том или ином виде соотносившегося с женитьбой/замужеством, имели для представителей разного пола несовпадающие формы. В традициях горцев до еще сравнительно недавнего времени сохраняли актуальность пережитки юношеских инициаций, сопряженных с физическими испытаниями и т. п. (см.: [Карпов, 1996а]). Сколь-либо близких аналогий им в женской среде (естественно, с поправками на характер испытаний) кавказский мир не знает. В этом видятся своя логика и причины. Сошлюсь на материалы сравнительных исследований, свидетельствующих, в частности, о том, что значение женских инициаций актуализировалось в случае, если после выхода замуж молодая женщина оставалась жить в доме своей матери. Делалось это с целью засвидетельствовать изменение ее статуса. При иных вариантах сама смена места проживания говорила о соответствующей перемене [Brown, 1963, p. 841]. Подобная, в целом, картина наблюдалась на Кавказе. Помимо отмеченного правомерно сослаться и на другие закономерности социологического и культурологического порядка, определявшие различие содержания, облика и жизнестойкости мужских и женских инициаций. Уместно вспомнить, насколько важен для мальчика/юноши разрыв с материнской, женской средой, в которой проходят первые годы его жизни. У девушки, напротив, резкого изменения образа жизни и взгляда на окружающих не происходит, ее становление женщиной по большей части сопряжено с постепенным

половым созреванием. И именно акт замужества отмечает кардинальные перемены в ее судьбе.

О кардинальности перемен, происходивших в ходе свадебных церемоний, свидетельствует уже то обстоятельство, что в разных традициях в семиотический код свадебного обряда включен мотив «смерти» девушки/невесты и ее «воскрешения» в новом статусе. Он достаточно хорошо разработан на материалах народов Восточной Европы. Указанный мотив определенно фиксируется и в сценарных решениях свадьбы у народов Кавказа.

Одна из довольно показательных составляющих мотива «смерти» — плач невесты и ее подруг по поводу прощания с девичеством — в кавказских этнографических реалиях представлена не везде. Она отсутствует в грузинской традиции, но в Дагестане, Абхазии, Армении плач сопровождал вывод невесты из родительского дома.

> Невесту наряжают и выводят из дома. Она начинает плакать, показывая вид, что ей тяжело расстаться и покинуть родительский дом; ее благословляют родители, потом сажают на лошадь, все время она плачет, иногда истерически всхлипывает. Плач прекращает она лишь по удалении из отцовского дома.
>
> [Векуа, 1914, с. 75]

> Невеста все время плачет, в большинстве случаев искренно, а иногда и притворно. Во всяком случае, гидатлинский обычай требует, чтобы невеста все время плакала и была печальна. Быть веселой и смеяться... большой срам для невесты... Плачет она и в первую брачную ночь в постели.
>
> [Чурсин, 1995, с. 43]

> Новобрачная, когда едет к мужу, должна всю дорогу рыдать во всеуслышание и не переставать плакать, пока не войдет в дом молодого.
>
> [Омаров, 1868, с. 59]

Отмечая аналогичный обычай среди армян, А. Д. Ерицов писал:

> Но какая в сущности причина слез?.. Девушка пред вступлением в брак шаг за шагом прощается с своим прежним положением — девичеством. Сперва надев белый саван-чадры, засим окрасив пальцы (хной. — *Ю. К.*), она прощается и с родным домом, и с матерью. Замечательно, что прощание с родителями, с родным очагом и с подругами-девицами... сопровождается также плачем и песнями, подчас не лишенными весьма глубокого этнографического смысла...
>
> Пороги дома! вы не шевелитесь,
> Шевелиться должна я:
> Увозят меня — Сусанну!
> Нары дома! вы не колебайтесь,
> Колебаться должна я:
> Увозят меня — Сусанну!

Земля! не дрожи ты,
Дрожать должна я:
Увозят меня — Сусанну!
Деревце! ты не колыхайся,
Колыхаться должна я:
Увозят меня — Сусанну!
Солнышко! ты не восходи,
Уходить должна я:
Увозят меня — Сусанну!..

Такую песню «в день брака подруги невесты пели от имени последней» [Ерицов, 1875, № 139; 1876, № 5].

Настоящий текст, как и отмечал его публикатор, не лишен этнографического смысла. В нем подчеркнуто противопоставляются динамика и статика. «Реальные» движения (действия) окружающих по отношению к статичной в известный момент невесте выступают в качестве антитезы предстоящему ей в скором времени движению (перемещению, увозу). Однако оба состояния присущи именно фигуре новобрачной, а их разъединение, скорее всего, есть лишь художественный прием. Ей действительно предстоит перемещение в иную пространственную и социальную среду: из родного дома — в дом мужа, в окружение его родственников и в мир взрослых, замужних женщин. Однако все перемены происходят при явной статичности, неподвижности, замирании невесты. Она воспринимает их отчужденно, как совершаемые с нею помимо ее живого участия.

В указанном плане заслуживают внимания особенности движения (перехода, перевоза) невесты и специфические обрядовые действия, сопровождавшие его. В Абхазии «за несколько дней до свадьбы невеста как бы... затворялась, ее не покидали подруги, и в их окружении она усиленно готовилась к свадьбе... В день свадьбы, еще до прихода свиты жениха, невесту одевали, закрывали ей лицо и укладывали в постель так, чтобы занавес закрывал ее до головы; кроме того, заставляли ее громко плакать, чтобы это было слышно свите жениха» [Инал-Ипа, 1954а, с. 88, 105]. У лакцев собственно свадьбе предшествовал обряд *душ шабитан* — 'посадить девушку-невесту', по поводу которого в дом невесты собирались ее подруги-ровесницы, а также несколько женщин от жениха, приносивших хну и подарки. Хною красили ладони невесты и это означало, что до свадьбы она не должна была выполнять никакой физической работы. Неделю, а то и больше, невесте следовало сидеть дома и никому не показываться за его пределами [Булатова, 1988, с. 147—148]. Во время же самого обряда душ шабитан «вид невесты... всегда бывает печально-угрюмый; она не принимает никакого участия в общем веселье своих подруг» [Бутаев, 1915, с. 64].

Статичной фигуре невесты накануне и в ходе свадебной церемонии была свойственна театральная безжизненность, отрешенность от мирского.

Во весь сей день (канун свадьбы, речь идет о Грузии. — *Ю. К.*) невеста походит на куклу, в полном смысле сего слова. Нельзя себе представить, до какой степени белила, румяна и наведенный с каким-то особенным искусством лоск, лишают лицо ее всякого жизненного выражения. С утра разряженная своими подругами, она... сидит в ожидании жениха на возвышенном месте, неподвижно, с потупленными... глазами.

[Гордеев, 1831, № 5]

Равно в Абхазии невеста уже в ходе свадьбы и в ближайшие следовавшие за ней дни стояла «не произнося ни слова... прямо, спокойно, опустив глаза вниз. Ответы дает, вместо нее, ее подруга» [Джанашвили, 1893, с. 25]. Симптоматично, что невеста сама не одевалась, в этом ей помогали подруги, специально приглашенные женщины (см., напр.: [Шаманов, 1979, с. 97]).

«Утрата» невестой способности к самостоятельным действиям выделяется в ритуале и при ее перемещении из родительского дома в дом будущего мужа. Девушке помогали совершить переход подруги, родственники, чаще — женщины, иные лица.

Избранный парень, — отмечается в описании свадебного обряда кабардинцев,— направляется в помещение невесты, которая при этом сидит, вся покрытая длинным покрывалом. Он подходит к ней и берет ее за руку, после чего она поднимается с места при помощи женщины, стоящей тут же, и затем он, подарив сколько-нибудь денег той женщине, которая помогла встать невесте, выходит... Когда ее вещи и сундук уложены, медленно выводят самое невесту две женщины под руки и усаживают в тарантас.

[Кашежев, 1892, с. 149]

Сам переход, в частности в Дагестане, совершался чрезвычайно медленно: мог начинаться утром и завершаться ночью или растягиваться на два дня, ибо невеста в пути делала, как говорили, «шаг вперед, два назад» [Булатова, 1988, с. 157]. В том же Дагестане, а равно и в других районах края, переход невесты в дом мужа, как правило, приходился на позднее вечернее или ночное время [Булатова, 1988, с. 157; Инал-Ипа, 1954а, с. 114].

Подобные детали формируют вполне определенную знаковую веху в ритуальном поведении новобрачной. Потеря важных свойств живых людей — способности передвигаться и выполнять ту или иную работу, разговаривать (ср.: авар. «умереть» — *кIал-мацI кквезе* — букв.: 'рот-язык держать', т. е. 'потерять дар речи') [Магомедханов, 1993, с. 190], видеть (потупленный взор) и др. — исключала девушку из их круга и соотносила с миром неживых. Преображение было связано с расставанием с девичеством и в основном приходилось на момент оставления отчего дома и переход в дом неродной.

Своеобразно иллюстрирует подобную метаморфозу балкарский сценарий перевоза невесты. Согласно свидетельству очевидца сере-

дины XIX в., он выглядел следующим образом. Из родного аула невеста выезжала верхом в сопровождении конных *киеджэнгеров* (дружек жениха), мужчин и присоединявшейся к ним молодежи. Навстречу им из селения жениха отправлялась арба, также сопровождаемая молодежью. При встрече двух процессий, которая имела место после переправы первой партии через речку, стороны спешивались. Здесь невеста должна была слезть с лошади и пересесть в арбу. В этот момент киеджэнгеры и молодежь аула невесты удалялись в сторону, дабы, в соответствии с «туземным обычаем», не присутствовать при «церемонии приема приезжей вышедшими навстречу девушками». Далее, пишет Грабовский, «как только поезд приблизился к месту, где стояла арба, мужчины, сопровождавшие невесту, слезли с коней, а ожидавшие прибытия ее девушки тотчас же стали в кружок около нее; один из мужчин достал откуда-то ходули (деревянная или серебряная обувь на высоких подставках. — *Ю. К.*)... на которые встала снятая с лошади невеста; поддерживаемая с обеих сторон девушками, она дошла до арбы и, с несколькими знатными из вышедших к ней навстречу, села в этот экипаж; остальные девушки остались вокруг арбы. В таком порядке поезд тронулся с места...» [Грабовский, 1869, с. 5].

Описанное решение обряда переезда невесты примечательно разными обстоятельствами. Покинув родной дом на лошади, девушка передвигалась самостоятельно, но в окружении «защитников», охраны. Сам способ езды верхом симптоматичен. Преимущественно, а в ряде традиций и исключительно, он соотносится с мужчиной, подчеркивая его самостоятельность и выражая динамизм мужского начала. Женщине за ее жизнь редко предоставлялась возможность воссесть на коня. В ритуальной же практике это был, пожалуй, единственный прецедент, в знаковой форме оттенявший пока не утраченную ею свободу и «динамику жизни». Место, где невеста сошла с лошади, в приведенном описании, возможно, оказалось возле реки случайно. Однако если это не совсем так, то следует признать, что с точки зрения ритуала река служила наиболее подходящим, зримым рубежом между «своим» и «чужим» пространствами, границей ожидаемого преображения девушки[4]. О том, что оставление невестой лошади в восприятии окружающих носило подчеркнуто ритуальный характер, свидетельствует ретирование в указанный момент с места события холостой молодежи мужского пола. Спустившись с лошади, невеста, впрочем, оказывалась не на земле и даже не на арбе. Ей на ноги надевалась специальная обувь на подставках, знаковый подтекст которой определялся компромиссным разрешением противостояния между «верхней» — «мужской» субстанцией и «нижней» — «женской». Переход с лошади на «ходули», в известном смысле, отмечал «приземление» невесты, потерю ею значительной части самостоятельности и присущей ранее ее естеству динамики. (В подобной обуви она шла, «поддерживаемая с обеих сторон девушками».) Впро-

чем, и эта позиция подчеркивала ритуализованность ситуации, так как «ходули» на Северо-Западном Кавказе были атрибутом женского костюма лиц высших сословий. Наконец, оказавшись в предназначенной для нее арбе, она едва ли не полностью лишалась самостоятельности, ее собственная динамика переставала себя проявлять. Из изложенного правомерно заключить, что балкарский вариант перевоза невесты, хотя и с некоторыми отличиями, но в уже отмеченном ключе обрисовывал «утухание жизненных сил» девушки-невесты накануне ее становления женщиной. В дополнение к этому материалу приведу и такие данные. В Хевсурети невесту провожали родители и женщины до конца своего селения, а в селение будущего мужа она не могла въехать верхом, так как «это считается неприличием, граничащим с бесстыдством» [Тедорадзе, 1941, с. 140, 142; Урбнели, 1890, с. 161; Худадов, 1890, с. 81]. В Дагестане же девушку с арбы или с лошади снимал брат или отец, предварительно завернув ее в шубу [Гаджиева, 1985, с. 236].

Отмеченные изменения, происходившие или производившиеся с новобрачными, — в облике, включая одежду, в манерах поведения и т. д. — свидетельствуют об их преобразовании. Не возьмусь уточнять, какое из событий сценария следует считать критическим, переломным. Скорее всего, весь их комплекс знаменовал совершавшееся преображение главных действующих лиц свадьбы. Применительно же к невесте можно констатировать, что период свадебного цикла, связанный с прощанием с родительским домом, уходом, отъездом из него, расставанием с подругами-сверстницами, характеризуется признаками, совокупность которых обозначает первую фазу преобразования, условно выражаясь, смерть девушки. Вторую фазу составляют «события» ритуала, свидетельствующие об ее «пробуждении» в новом качестве. В ряду последних особо впечатляет снятие покрывала с лица невесты, отмечающее возврат ее в круг живых из «небытия». Совершалось оно преимущественно уже в новом для девушки доме — доме родителей жениха. С этим моментом, целенаправленно выделяемым в ритуале, связаны и другие изменения, происходившие с невестой и в целом свидетельствовавшие о возвращении к ней свойств живого человека, в первую очередь способности видеть и говорить.

Наиболее яркий пример «оживания» невесты, выразительность и образность которого представлена также в знаковой форме, известен по свадебному обряду армян Эриванской губернии. Там, придя в дом родителей жениха, новобрачная садилась на приготовленное для нее место (подушку, на которой до этого располагался специально посаженный туда мальчик), доставала мешочек с сурьмой и костяную палочку, и девушки из ее окружения подводили ей глаза [Назарьянц, 1901, с. 126]. «Открывание» глаз невестой ярко контрастировало с характерным для предыдущего периода свадьбы закрыванием ее лица как такового и потупленным или отведенным в сторону взглядом молодой. «Открывание» глаз, равно как и открывание

лица невесты, являлось для окружающих актом ее узнавания, знакомства с нею, следовавшим после ее возвращения из «небытия», появления среди них уже отчасти в новом качестве. Не случайно такое знакомство сопровождалось подношением ей подарков.

Крайне медленно к молодой возвращалась способность говорить. Причем акт восстановления речи имел два аспекта — публичный и интимный, которые не противопоставлялись, но дополняли друг друга. Иллюстрацией первому служат брачные обычаи грузин-карталинцев:

> Этикет предписывает невесте «хранить упорное молчание», молодая «ни с кем не говорит, пока все ей не поднесут так называемый «хмис гасацеми» (плата за разговор) или «пирис санахави» для тех, кто ее видит первый раз... В качестве этого «хмис гасацеми» ей дают обыкновенно кто мелкую, а кто (больше) крупную серебряную монету.
>
> [Жордания, 1912а, № 17]

Не лишенным оттенка «публичности», т. е. восприятия подобной акции гостями свадьбы, и восприятия предельно зримого, выглядит и обычай хевсур.

> После того как выпьют за здоровье невесты, свекровь распускает подвернутый угол ее мандили, который должен оставаться опущенным до тех пор, пока она не получит права заговорить с мужем. После этого мандили опять подвертывают.
>
> [Макалатия, 1940, с. 146—147]

Последний вариант по-своему соединяет оба аспекта возвращения дара речи молодой. За гранью его «публичности» явственно проступает обусловленность права невесты/жены на разговор с женихом/мужем. Очевидна соотнесенность речевого общения молодых с интимной стороной их отношений. «Невеста не говорит с женихом, — читаем в работе, посвященной азербайджанцам, — пока он не пообещает ей какого-нибудь подарка» [Ткешелов, 1888, с. 110]. Так же и в Грузии:

> Невеста не говорит со своим женихом и не отвечает ни на какие его вопросы или ласки, пока он не подарит ей сколько-нибудь денег; обыкновенно он дарит горсть серебряных денег. Подарок этот называется «сауброо», т. е. что заплачено за беседу, разговор.
>
> [Джапаридзе, 1896, с. 132]

У лакцев в первую брачную ночь на этой же почве между молодоженами возникало своего рода состязание. Невеста в целях престижности как можно дольше отмалчивалась на вопросы жениха, который старался ставить их так, чтобы спровоцировать ответ. Как только невеста произносила хотя бы одно слово, жених передавал опекунше молодой, ожидавшей за дверью, сосуд с медом. По дости-

жении вскорости физической близости жених передавал за дверь вареную ляжку и хлеб, от которых все находившиеся в доме понемногу вкушали [Булатова, 1988, с. 171]. В Кабарде, как отмечал бытописатель XIX в., «молодая в первые три ночи не проронит ни одного слова с мужем. На четвертую ночь... она может разговаривать впервые с мужем» [Кашежев, 1893, с. 152]. Наконец, среди армян существовал «характерный вид дарения, которое делает невесте только жених, когда они уединяются в первую брачную ночь, и этим дарением он как бы покупает у молодой ее девственность. Дарение это называется беранбацек, т. е. открывание рта, ибо невеста прежде, чем получит этот подарок, не смеет говорить со своим мужем». Далее тот же автор отмечал, что все деньги и подарки, полученные молодой на свадьбе, переходили в ее неотъемлемую собственность и назывались «характерным словом арнагин, т. е. цена или плата за кровь (девственность)» [Самуэли, 1902, с. 38—39].

Грузинка
Рис. Г. Гагарина.
(По: Gagarin G. Scenes paysages... V. 4)

Интимный, сексуальный подтекст подразумевался и другими формами контакта молодых в ходе свадебных торжеств. В первую очередь это касается запретов или ограничений на совместный прием пищи либо полного отказа от нее одной из сторон. Данное явление относится к хорошо известным универсалиям. В жизни населения Кавказа оно не отличалось оригинальностью. Приведу лишь отдельные примеры. В христианских Армении и Грузии вступающим в брак молодым людям во время венчания надлежало пригубить вино из одной чаши. Однако это предписываемое церковным обрядом действо вызывало остроты в их адрес со стороны присутствовавших [Жордания, 1912а, № 17]. В Тушети «жениху и невесте на первый вечер свадьбы не только не прилично петь и танцевать, но не позво-

лено пить и есть, ни разговаривать с кем-нибудь; кроме того, что невеста не должна показывать своего лица» [Цискаров, 1849, № 8]. Согласно свидетельству Г. Гордеева, в Грузии новобрачная, сидя рядом с женихом на предназначенном для них «троне» и имея перед собой поднос с «различными яствами и фруктами... по какому-то странному обыкновению... не может к ним прикасаться» [Гордеев, 1831, № 5]. В свою очередь, в Армении жених не садился к столу и ничего не ел, пока не получал от родителей невесты подарок «за открытие рта» [Тер-Саркисянц, 1989, с. 273].

Подобные запреты и ограничения определялись не только указанной символической конкретикой. Не случайно в том числе и на их использовании строился получивший широкое распространение в регионе обычай избегания. Упомянутый обычай имел значимые социально-исторические причины (в нем, как полагают, нашел отражение имевший некогда место переход от матрилокального принципа поселения брачных пар к патрилокальному) [Смирнова, 1983, с. 37—43], но сохранявшийся при этом знаковый подтекст скорее всего тяготел к указанным мотивам. Он довольно открыто проступает в правилах поведения, которых, например, придерживались абхазы в конце XIX в. «Молодая чета в продолжение многих лет вместе не показывается родителям мужа: в их присутствии, до самой смерти, они не могут вместе обедать» [Джанашвили, 1893, с. 26] или: «Муж и жена при посторонних вместе не едят» [Векуа, 1914, № 6, с. 92]. Строгие ограничения существовали для разговора супругов между собой (ср. об адыгах: «Жена могла беседовать с мужем только ночью, во время супружеских свиданий...» [Дубровин, 1991, с. 139]), их обращения друг к другу, к родственникам и т. д. Причем женщине предписывалось более жесткое следование правилам, что не может не вызвать вопроса о причинах подобного положения вещей.

Для начала сошлюсь на материалы А. Гакстгаузена, который в середине XIX в. объехал значительную часть края и оставил обстоятельные заметки о семейной и общественной жизни черкесов, армян, грузин, осетин. Приведу две выдержки из его работы, непосредственно касающиеся затронутой темы. Первая относится к Армении.

> ...Она (армянка. — *Ю. К.*) разговаривает только с мужем и то тогда только, когда она с ним наедине; со всеми прочими она объясняется только пантомимами. (Эти пантомимы, к крайнему удивлению моему, те же, что мы видим у нас между нашею молодежью, особенно девицами, как шутку; они состоят из различного сложения и перекрещения рук и пальцев, образующих таким образом буквы и слоги...) В этой требуемой обычаем немоте она остается до рождения первого ребенка. Тогда она мало-помалу эмансипируется, говорит с новорожденным, потом с матерью мужа, далее с родной матерью, с сестрами мужа и с собственными сестрами; наконец, она начинает говорить с молодыми девушками дома, но очень тихо, почти шепотом, чтобы не услыхал мужчина. После шести и более лет она считается совершенно

> свободною, воспитание ее кончено; но и тогда непристойно ей говорить с чужими мужчинами или показываться им без покрывала.

Вторая выдержка относится к южным осетинам. Ранее я уже цитировал А. Гакстгаузена при рассмотрении вопроса о покрывале невесты. Напомню, что автор отмечал полную безмолвность невесты, восседавшей под покрывалом в окружении собравшихся в дом женщин. Далее он писал:

> В первое время, до рождения дитяти, обычай требует от них (замужних женщин. — *Ю. К.*) величайшей скромности. Так же как и у армян, молодая супруга может говорить только с мужем; даже с родителями и сестрами она объясняется лишь знаками. Но после первых родов или, если остается бездетною, по прошествии четырех лет она совершенно эмансипируется...
>
> [Гакстгаузен, 1857, ч. 1; с. 191—192; ч. 2, с. 101]

Сведения А. Гакстгаузена относительно армянок дополняет информация С. П. Зелинского, датируемая концом XIX в.

> Самое незавидное положение в семье занимает младшая невестка... Невестка не говорит ни с кем из родных мужа, кроме детей, и даже с мужем в присутствии детей. До рождения первого ребенка, а в иных местах даже до семи лет своего замужества невестка ходит с закрытым лицом и говорит со всеми мимикою.
>
> [Зелинский, 1899а, с. 174]
> см. также: [Тер-Саркисянц, 1994, с. 209] [5]

Равно черкешенка даже после нескольких лет замужества и рождения детей в присутствии свекра была вынуждена объясняться с окружающими знаками. Только еще через некоторое время, после поднесения ей подарка и устройства специального обеда, «она приобретает право говорить по мере надобности» [Адыги, 1974, с. 65]. Следующие сведения касаются хевсур: «Муж и жена при посторонних не смотрят друг на друга, не говорят между собой. Это продолжается до рождения первого ребенка, после чего жизнь супругов вступает в обычную колею» [Худадов, 1890, с. 82] или: «...в разговоре с мужем жена не смеет смотреть ему в глаза, а обязана опускать взоры» [Никитин, 1894, № 311]. До рождения первого ребенка теща и тесть не разговаривали с зятем, свекр и свекровь — с невесткой, а она с ними. Молодой женщине предписывалось соблюдать данное правило особенно строго [Тедорадзе, 1941, с. 142—143].

Значительные ограничения аналогичного порядка существовали в абхазской среде. В первый год супружества, а то и дольше женщина не должна была разговаривать с мужем в присутствии старших мужчин, в особенности старших родственников мужа. Переговоры с мужем в этот период молодая вела через младших членов дома. Подобные ограничения снимались через год и после дипломатических

просьб старших братьев мужа. Однако лишь по достижении преклонного возраста мать семейства получала право сидеть и разговаривать с мужем при старших родственниках, появляться с ним вне дома. Здесь же отмечу следующий примечательный факт: новая семья молодой женщины давала ей по своему выбору новое имя, которое та носила до конца своих дней. Этим подчеркивался разрыв женщины с отцовской родовой группой и приобщение к новому родственному коллективу, начало новой жизни [Смирнова, 1955, с. 119—121]. Последний пример показателен как иллюстрация отождествления акта замужества с новым рождением женщины, точнее — рождением уже женщиной.

Данным обстоятельством во многом обусловлен и обычай избегания, что само по себе не принижает значения других причин его появления и бытования. В настоящем случае я предлагаю взглянуть на обычай избегания, конкретно — ограничений на речевой контакт женщины с окружающими, с точки зрения знакового выражения через него отношения патриархального (в социокультурном значении термина) общества к женщине и к положению ее в такой общественной среде.

В приведенных материалах просматривается взаимозависимость деталей, позволяющая выстраивать содержащиеся в них сведения в схему. Начальным звеном служит потеря девушкой дара речи, происходящая в преддверии или во время сочетания браком. Одновременно девушка утрачивает способности видеть, двигаться и т. п. В итоге подобное ее состояние скорее всего может характеризоваться как «неживое» [6]. Во время свадебного торжества в доме жениха к невесте возвращается «способность видеть», само лицо ее «оживает» — его открывают. Несколько позднее к молодой возвращается способность двигаться и работать: на второй-третий или ближайшие к ним послесвадебные дни она должна показать свою сноровку в работе — подмести пол, убрать мусор и т. п. Во время свадьбы частично восстанавливается и дар речи. Как правило, «открывание рта» невестой присутствующие «покупают» подарками. Но особую важность это действо имеет для жениха, который тоже «покупает» его подарком. Начало словесного общения молодых между собой так или иначе сопряжено со вступлением их в интимные отношения. Впоследствии молодая женщина может довольно свободно словесно общаться с равными себе, с представителями младших возрастных групп, но ее общение с мужем и его родственниками строго упорядочено. С первым она разговаривает лишь наедине и часто «потупив взор», не называя его по имени, со вторыми — стремится избегать встреч, а в случаях вынужденного общения, как правило, безмолвна. Положение меняется после рождения женщиною ребенка или через некоторый срок, предполагающий обзаведение детьми либо «дискредитацию» ее потенциальных материнских качеств. Показателен процесс возвращения дара речи женщине, точнее — обретения ею этого дара

именно как женщиной, описанный А. Гакстгаузеном на примере судьбы армянки. Молодая женщина начинает разговаривать с рожденным ею ребенком, именно он «развязывает ей язык». Затем возможность речевого общения распространяется на мать мужа, потом на собственную мать, сестер мужа и своих, молодых девушек дома, но говорит она с ними «очень тихо, почти шепотом», ибо ее слова не должны доноситься до ушей мужчин. Ребенок «развязывает» уста женщины, как в свое время, в первую брачную ночь, очень определенно «развязывал» их жених, а во все последующее время право и возможность разговаривать (в прямом и переносном смысле) со своей женой хранил в тайне от окружающих.

Здесь я сделаю небольшое отступление и обращусь к другому материалу, сообщающему, однако, чрезвычайно близкую описываемой символику «открывания» применительно к внешним, зримым для окружающих атрибутам женщины. Эти сведения касаются верхней части одежды хевсурок, своеобразного нагрудника, который назывался *садиацос параги*, что значит 'женское прикрытие'.

> До определенного времени оно застегивается наглухо и служит эмблемой женской чести. До появления ребенка ни одна уважающая себя женщина не расстегнет его... После рождения первого ребенка хевсурка может расстегнуть садиацос параги, хотя бы ребенок вскоре и умер и у нее больше не было детей. Если же замужняя женщина окажется бездетной, то уже до самой смерти ей не придется расстегнуть параги. Если хевсурка расстегнула параги до замужества или до рождения первого ребенка, то это, по хевсурским понятиям, говорит о ее невысокой нравственности.
>
> [Тедорадзе, 1941, с. 124, 126]

Настоящий пример поучителен в плане наглядного отождествления открытого, расстегнутого нагрудника женщины с ее «открытостью», «расстегнутостью» как матери (ср. с приведенными выше сведениями о «распускании» одного из концов головного платка-мандили хевсурской невесты при получении ею права разговаривать с мужем). При возвращении к женщине дара речи «открывателем», «развязывателем» ее рта для внешнего мира, а не только для мужа является рожденный ею ребенок (ср. об азербайджанках: «Только с появлением на свет первого ребенка женщина сбрасывает покрывало и приобретает право разговаривать с ближайшими своими родственниками [Захаров, 1894, с. 132]). В этом случае также прослеживается синонимичность «верха» и «низа» человеческого тела.

Заслуживает внимания и то, что первым, не считая мужа, взрослым лицом в доме и среди ближайших родственников, с кем женщина может начать словесное общение, выступает мать мужа. Последняя является хозяйкой дома, уже исполнившей материнский долг. Установление речевого контакта перво-наперво с ней служило признанием семейною матроною прав молодой женщины как полно-

ценного члена семьи, начинающего исполнять свои обязанности во всем объеме.

По мере исполнения женщиной своего женского/материнского долга, т. е. рождения детей и, что важно и крайне желательно, — детей мужского пола, продолжателей рода, меняется отношение к ней мужчин семьи, «рода», селения, а также ее взаимоотношения, общение с ними. Она начинает разговаривать с мужчинами, сначала соблюдая многие ограничения, потом все более свободно. Рожая и воспитывая детей, она, помимо отмеченного, искупает и свойственный ее природе грех нечистоты. Подобная физиологическая и сакральная «нечистота» женщин претит мужчинам, как и их болтовня, пересуды и сплетни (ср.: «...они могут простоять 2—3 часа, пока не пройдет какой-нибудь мужчина и не разгонит их» [Сысоев, 1913, с. 51]). Но с исполнением материнского долга, а следовательно, и долга «настоящей» жены в женщине угасают ее природные фертильные свойства, потенциал деторождения. С потерей последних женщина избавляется и от «нечистоты», т. е. той грани своего естества, которая постоянно вызывала озабоченность мира культуры, предстающего как мир мужчин, и от попыток введения последними контроля над женской природой путем установления разнообразных ограничений. Реально ограничения снимались лишь с женщин пожилых, старух (ср.: «...женщина приобретает право разговаривать с мужчинами, когда она уже в летах или имеет взрослых сыновей и внучат» [Захаров, 1894, с. 156]). Общество, официальным лицом которого являлись мужчины, даже выказывало им почет и уважение. Пожилые женщины присутствовали на народных сходах, им предоставлялось право голоса, и они им пользовались. Наконец-то их голос мог звучать открыто, более того, к нему прислушивались (исключение составляли Сванетия, по некоторым данным Абхазия и некоторые другие области, где женщины и более молодого возраста принимали участие в сходах). Но это уже были не те женщины, которые некогда казались опасными мужчинам. Их новое положение в системе жесткого размежевания полов выражалось даже в том, что, например, пожилые аварки, андийки, лезгинки, чеченки обривали головы, хотя и продолжали покрывать их платками или иными специальными головными уборами [Материальная культура, 1967, с. 250, 251; Панек (Аб), л. 91; Шиллинг, 1993, с. 55; ПМА, № 1651, л. 48—49]. Так (схематически) выглядит один из знаковых аспектов обычая избегания. При этом соглашусь и с Н. А. Кисляковым, связывавшим обычай с «естественным чувством застенчивости, стеснения, которое испытывали вступающие в брак» [Кисляков Н., 1969, с. 237].

* * *

Контраст общественного положения невесты и пожилых женщин, в той или иной мере соотносимый с кардинальным различием

их физического состояния, нашел яркое выражение в свадебном обычае, который зафиксирован в противоположных концах региона. Это обрядовый конфликт между невестой и бабушкой жениха, обряд ухода бабушки новобрачного из собственного дома якобы по вине невестки, театрально разыгрывавшийся среди адыгских народов и ахвахцев Дагестана.

Различные варианты данного обряда у адыгов подробно описаны М. А. Меретуковым. У абадзехов он имел следующий вид. Когда невестку хотели ввести в «большой дом» и подводили к его порогу, оттуда выбегала бабушка новобрачного. «Она оглашает криком двор, зовя людей на помощь и заявляя, что невестка выгнала ее из дома, в котором она столько лет прожила и который по праву принадлежит ей. При этом она не называет новобрачную невесткой, а говорит „дочь такого-то“. С обеих сторон бабушки новобрачного стоят ее родственники мужского пола, вооруженные луками, которые делают вид, что стреляют. Бабушка новобрачного держит сумку из козьей кожи, наполненную разными кушаньями... Позади бабушки новобрачного идет невестка, видимо, с целью... показать, что она выгоняет старуху». Со стороны окружающих в адрес невесты звучали упреки за творимое ею «зло», группы парней боролись за овладение сумкой с кушаньями, которую несла старушка, а родственники молодой подарками, уговорами и оправданиями поступка невесты пытались задобрить и изменить решение бабушки. В свою очередь, невестка «стоит перед старухой и кланяется ей, принося извинения за свой недостойный поступок и упрашивая вернуться домой. Когда старуха направляется домой, впереди нее идет невестка, повернувшись лицом к ней и все также кланяясь. Музыкант играет обрядовую песню, а старуха, как бы гордясь одержанной победой, иронизирует над невесткой. Она упрекает последнюю в том, что та претендовала на слишком большую власть». Затем совершался обряд ввода молодой в «большой дом», т. е. в комнату, где жили родители новобрачного. В это время в доме находились старухи. Одна из них, обычно родственница семьи новобрачного, приподняв шарф с лица девушки, мазала ей губы смесью меда и сливочного масла. Невеста по очереди приветствовала старух, обнимая каждую из них, прикладывая голову к ее правому и левому плечу, целуя руки. Для старух устраивалось угощение, перед которым старшая из пожилых женщин произносила благопожелания невесте и ее новой семье. Во время пиршества старух невеста и две сопровождавшие ее женщины стояли в углу комнаты, причем лицо невесты было закрыто шарфом. По завершении трапезы старухи вставали из-за столиков, молодая поливала им на руки воду и подавала полотенце. После этого ее уводили в брачную комнату.

В других адыгских вариантах (бжедугском, шапсугском, кабардинском) данного обряда, в целом мало отличавшихся от описанного, бабушка могла забирать с собой из дома циновку, надочажную

цепь и котел, могла иметь лук со стрелами и стрелять из него в воздух, но всегда с помощью уговоров и подарков ее возвращали в дом с почетом, знаком чего было усаживание пожилой женщины на кровать с пуховыми подушками и всяческие заверения в том, что именно она является хозяйкой дома.

По мнению М. А. Меретукова, описанный обряд отражает переход к патрилокальному поселению [Меретуков, 1968а, с. 179—187].

Схожие обрядовые сцены происходили на свадьбах ахвахцев Дагестана. Там процессию с невестой возле дома жениха среди прочих встречала бабушка жениха по отцу. Она была одета в новую, праздничную одежду и в руках держала сумку с продуктами. Однако, обращаясь к невесте, старушка начинала вменять в вину последней то, что она одета в лохмотья, вынуждена довольствоваться объедками, спать на улице, так как невеста якобы выгнала ее из дома. При этом пожилая женщина бросала в собравшихся куски хлеба и мяса из сумки. Один из старших близких родственников невесты, чаще всего дядя, подходил к старушке и начинал увещевать ее, уверяя, что молодая невестка будет почитать и любить ее, ухаживать за ней. Наконец он преподносил старушке подарок, обычно отрез на платье, и просил пропустить невесту в дом. Бабушка жениха меняла гнев на милость, высказывала невесте благопожелания и приглашала войти в дом [Лугуев, 1986, с. 56].

Вероятно, в данном обряде оригинально отражена социальная коллизия, имевшая место в связи с изменением принципа локализации брачных пар: от поселения в семье, «роде», общине жен к поселению в аналогичных структурах мужей. Подобное изменение в тех или иных формах фиксируется исследователями истории семьи. Я же обращу внимание на другой, также вполне отчетливо читаемый содержательный оттенок описанного обряда. Он определен тем, что появление молодой невестки вызывало неприятие именно у бабушки жениха. В конфликтную ситуацию, обыгрываемую весьма театрально, были включены полная сил молодая женщина (точнее — девушка) и семейная матрона, живая «родоначальница» конкретной семьи, т. е. по-своему уже священная персона. Таковой она становилась, полностью исполнив свой женский, материнский долг. В этом заключались сила, авторитет, власть, но одновременно и слабость бабушки, ибо ее возможности рождения новых детей были уже исчерпаны. Напротив, невесте собственные возможности еще только предстояло раскрыть. В этом видится одна из причин уязвленности (или/и уязвимости) пожилой женщины при появлении женщины молодой. Мать жениха, занимавшая промежуточное в функциональном плане положение между этими персонами, не вовлекалась в конфликт. Последний имел место между представителями восходящего и нисходящего поколений, разделенных поколением «стабильного состояния» — людьми зрелого возраста. Фактически он подразумевал смену поколений с передачей от старых к молодым эстафеты продолжения рода.

Есть еще один аспект в противопоставлении двух персон. В то время как бабушка — фигура сакрально чистая, «живая родоначальница» конкретной семьи, хозяйка дома, ответственная за ее главную святыню — очаг, невестка — пока что лицо, чуждое им, так как пришла из чужой «родовой» группы, а кроме того, находясь в переходном состоянии, сакрально не вполне чиста, да и не вполне «жива». Лишь последующее развитие свадебного ритуала постепенно снимало это противоречие.

Вышесказанное не отрицает фиксации в обряде и таких моментов социально-исторического порядка, как переход от матрилокальности к патрилокальности. На них недвусмысленно указывают обычаи возвращения молодой после свадьбы в родительский дом или рождения там первого ребенка. У хевсур молодая после нескольких дней, проведенных в доме мужа, на год переселялась к родителям. Аналогично поступала осетинка по прошествии года и к мужу возвращалась часто уже с ребенком на руках (этот обычай назывался *хуындаджы бадын* — 'сидеть в гостях'). В свою очередь, лачки и аварки некоторых селений на время первых родов покидали дом мужа, переселяясь к родителям (в отдельных случаях там же проходила первая ночь молодых). В этом же контексте может рассматриваться обычай временного размещения молодоженов на «нейтральной» территории, в домах родственников или соседей (см.: [Булатова, 1988, с. 183; Гаглойти, 1974, с. 36; Косвен, 1961, с. 52—78; Никольская, 1946, с. 196—197; 1949, с. 55—56; Урбнели, 1890, с. 161] и др.). В настоящем случае не буду останавливаться на этом явлении, достаточно обстоятельно изученном другими авторами, и сосредоточусь на отмеченной линии приобщения молодой к почитаемым святыням дома ее новой семьи.

Одними из первых действий, которые ей надлежало совершить в сопровождении шафера, реже — свекрови и иных лиц, были обход очага и прикосновение к висевшей над ним цепи. Во многих районах Кавказа это считалось достаточным для приобщения невестки к новому дому, введения ее под опеку семейных покровителей. В традиции адыгских народов акты, направленные на достижение подобной цели, обретали особую выразительность и содержательность благодаря деятельному участию в них женщин пожилого возраста.

В честь принятия невестки в «род» новобрачного на следующий после свадьбы день устраивался обряд *Іанэгъэудж*, название которого переводится как 'заставить столик танцевать удж' (*удж* — обрядовый танец). Для этого в дом родителей жениха собирались родственницы последнего, соседки — все пожилого возраста. После этого в кухню торжественно вводили новобрачную. До порога ее сопровождали женщины, а в самом помещении с очагом молодую подводили к старухам, которых она обнимала, целовала им руки. Затем на очаг водружали традиционный небольших размеров столик с тремя ножками, уставленный кушаньями, и начиналось моление. Его соверша-

ла старуха, знавшая молитвы из Корана, предназначенную для данного случая обрядовую песню *Іанэгъуэудж* и формулы благопожеланий: «...чтоб эта молодая невестка всегда имела в своем доме вдоволь что есть и пить, чтоб она не знала горя, обиды, чтобы к ней не приставали болезни и всегда была счастлива. Пусть будет невестка мягкая как масло, сладкая как мед, Аминь! Чтоб невестка всегда держала в руках ножницы. Чтоб она шила красиво и быстро, чтоб она вставала раньше всех. Чтоб сбывались все ее мечты и была счастлива. Пусть Аллах сделает ее такой!» Во время моления старуха трясла столик изо всех сил, так что зола на очаге рассыпалась, а ножки столика ломались. Остальные присутствовавшие в кухне старухи танцевали круговой танец удж. Затем для всех женщин следовало угощение, а по его окончании невестку отводили в дом.

Другие варианты этого же обряда предполагали, что старуха, отправлявшая молитвы, усаживалась на столик, а три женщины, взявшись за ножки, начинали его трясти либо на столик садились несколько старух и раскачивали его, одновременно исполняя обрядовую песню. У мамхегов на столике, устанавливавшемся над очагом, восседала бабушка новобрачного. Рядом с ней раскладывались кушанья. Возле других столиков с едой рассаживались прочие участвовавшие в обряде женщины старческого возраста. На эти столики «посягали» присутствовавшие там же девушки. Они делали вид, что хотят отобрать их от старух, приподнимали от земли, но старухи силой водворяли столики на место, а одна из них демонстративно «выгоняла» девушек палкой. Далее одна из пожилых женщин исполняла обрядовую песню, трясла столик, установленный над очагом, танцевала удж. Собиравшиеся на обряд старухи облачались в предписываемую обычаем одежду: в черные платья, подпоясанные белыми матерчатыми поясами, их голову покрывали белые марлевые платки, концы которых спускались на спину. По завершении обряда старух одаривали отрезами на платья и кушаньями [Меретуков, 1968б, с. 305—311].

Показательно, что главными действующими лицами обряда помимо новобрачной являлись старухи — родственницы со стороны жениха и соседки. Они представляли единственную категорию женщин, считавшихся сакрально чистыми. Данное обстоятельство определяло их причастность к священным субстанциям — огню и очагу, а помимо этого — и посреднические функции в отношении невесты и домашних святынь. В указанной связи сделаю небольшое отступление и кратко коснусь представлений относительно огня и очага. Интерес к упомянутому вопросу в настоящем случае определен его непосредственным выходом на «женскую тематику».

Чеченцы и ингуши именуют хозяйку дома словом *цIинана* — 'мать огня' (*цIи* — 'огонь', *нана* — 'мать'), которое «обладает и по сей день в практической речи полновесной гражданственностью». В то же время строю вайнахских языков чужда и никогда не употребляет-

ся словесная форма «отец огня» (*цIида*). Не случайно возведение очага, печи в данной этнической среде являлось исключительно женским делом. «Ежедневно к вечеру хозяйка сгребала на очаге железной лопаточкой уголья в кучу, прикрывала их золой, чтобы жар сохранился до утра, и приговаривала: „Дай бог огню никогда не угасать“» [Исламов, 1973, с. 6, 7; Шиллинг, 1931а, с. 13]. У адыгских народов хозяйкой дома тоже признавали лишь женщину, у которой ни разу не погас огонь в очаге [Калмыков, 1982, с. 173]. В Армении помимо прочих именований мужем жены при посторонних бытовала следующая словесная формула: «Наша выбрасывающая золу», а в случае смерти хозяйки говорили: «Угас наш очаг» [Ерицов, 1874, с. 51; Зелинский, 1899а, с. 155].

Домашний очаг, объекты и предметы, так или иначе связанные с ним, являлись одними из наиболее значимых, а часто и самыми главными символами семьи, «рода» и т. п. Очагом клялись, им проклинали. Клятва, данная у очага, считалась особенно крепкой. В случае смерти главы дома огонь в очаге тушили, хозяйка снимала с цепи котел и покрывала им голову в знак того, что больше не для кого готовить пищу и поддерживать огонь [Лаудаев, 1872, с. 55]. Вообще культовая связь женщины с очагом, домашним огнем была предельно выразительной, чего по большому счету нельзя сказать относительно мужчин. Женщины чаще мужчин клялись очагом и надочажной цепью; их тайные моления могли происходить возле очага; там же женщины нередко разрешались от бремени [Абакелия, 1990, с. 29; Шортанов, 1992, с. 37—39]. Показательны и обычаи, определявшие порядок прекращения кровомщения. Согласно им, убийце надлежало либо коснуться губами обнаженной груди старшей женщины потерпевшей стороны, либо дотронуться до надочажной цепи ее дома. Оба варианта имели равно действенный эффект и были знаково синонимичны. На фоне подобных примеров естественной выглядит соотнесенность в той или иной мере персонифицированного образа духа или покровителя домашнего огня, домашнего очага с женским началом. У вайнахов этот добрый дух, даровавший людям горячую пищу, свет, тепло, достаток, благополучие, а также являвшийся хранителем чистоты, именовался Матерью огня (чеч. *Цинана*, инг. *Цинягильк*) [Исламов, 1973, с. 15, 17]. Армяне «материальный», «вещественный» огонь *крак* считали символом женского пола и противопоставляли его огню «невещественному», астральному, соотносившемуся с символами небесного света и мужества. Крак представлялся сестрой последнего [Эмин, 1864, с. 60—61; Об историческом значении, 1872, № 1, с. 6, 9].

Настоящий пример поучителен в плане разграничения огня домашнего, «прирученного», и огня небесного. Показательно и разъединение их по линии женское — мужское. Дополнительными иллюстрациями тому служат некоторые детали обрядовой практики населения горной зоны края. Чеченские, ингушские, осетинские, сван-

ские мужчины или юноши в дни встречи нового года либо весеннего равноденствия (что часто совпадало) заготавливали в лесу специальные бревна для зажжения «новых огней» в домах, а на семейных, квартальных и общесельских площадках устраивали костры и прыгали через них [Мадаева, 1990а, с. 24, 40; Маргиани, 1890, с. 83; Осетины, 1968, с. 263]. В Сванети в ранневесенние праздники изготавливались также факелы в человеческий рост по числу мужчин семьи. Эти факелы служили символами «доли небесного света... являвшегося живительным светочем представителей мужского пола, а также животных и растений» [Бардавелидзе, 1957, с. 113]. Мужчины аварских селений для разведения костров в ночь на 22 декабря поднимались на соседние горные вершины [Булатова, 1988, с. 98]. В подобных примерах прослеживается не только противопоставление небесного и домашнего огней, но их взаимодополняющая связь. Астральный огонь тем или иным образом попадал в дома людей, а земной — поднимался к высшим стратам.

В символике самого очага с эпохи глубокой древности фиксируется отражение дополняющих друг друга мужского и женского начал. Достигалось это приданием очагу антропоморфных черт, как, например, в памятниках куро-аракской культуры (3-е тыс. до н. э.) в Закавказье и культуры ранних земледельцев в Дагестане [Гаджиев М., 1990, с. 15—16; Кушнарева, 1979, с. 164—165], порядком отправления возле очага религиозных треб, известным по материалам древних малоазийских культов [Антонова, 1990, с. 209; Ардзинба, 1982, с. 148], и др. Некоторые исследователи в конструктивных особенностях и характере почитания очага населением Кавказа не только древнейшей поры, но и позднего времени усматривают символику соединения мужского и женского начал, плодом чего являлся огонь [Киквидзе, 1988, с. 186—208]. Со своей стороны, отмечу симптоматичность деления жилого пространства традиционного дома на мужскую и женскую половины по очагу. Условная линия, пролегавшая по середине помещения через очаг или начинавшаяся от пристенного очага, может рассматриваться в двух проекциях — разъединения и соединения женской и мужской половин, женского и мужского начал. В указанном отношении примечательны и такие данные. У армян в определенных случаях акт венчания жениха и невесты происходил не в церкви, а у домашнего очага (*тонира*; обряд назывался *тонри псак*), и он считался «выше венчания в церкви» [Зелинский, 1899а, с. 168—169]. В селениях даргинцев при размещении домочадцев для сна именно возле очага на полу располагались муж и жена [Амиров, 1873, с. 10]. Перспективным может оказаться и изучение орнаментики очажных пристроек и каминов.

Приведенные материалы дают основание для уточнения значения символического акта приобщения невесты к главной святыне дома мужа, отныне становившегося ее собственным. Подобное действо может расцениваться и как освящение включения в новую се-

мью, и как допущение молодой женщины к обрядовой стороне жизни этой семьи, а также, и это важнее, как ритуал признания ее Женщиной в сакральном смысле. Исполнение старухами по сути жреческих функций объяснялось не столько их чистотой, сколько статусом сакрализованных персон, который они обрели в результате исполнения Женской Роли. Место совершения ритуала — очаг и ближайшая его периферия, сопутствовавшие атрибуты — столики на трех ножках, наделенные в культуре местного населения особой знаковостью, наконец, пространственно-динамическая организация ритуала — водружение столика над (!) очагом, ломание столиков, круговой танец удж и др., все это подчеркивало сакраментальность момента. Для молодой он означал допущение к исполнению Женской Роли.

Рассмотренному обычаю адыгов присуща предельная ритуализация как самого действа, так и его значения для посвящаемой, посвящающих и всего окружающего их микросоциума. В традициях других народов региона известны похожие обряды, однако по выразительности они уступают описанному адыгскому варианту. Для сравнения приведу лишь один пример, относящийся к осетинам. Автор второй половины XIX в. отмечал, что после свадьбы невестка не показывалась домашним, в том числе и свекрови, по меньшей мере две недели.

> Для того чтобы невестка не пряталась как от нее (свекрови. — *Ю. К.*), так и от всех тех из семейства, от которых обычай дозволяет ей не скрываться, свекровь устраивает собрание женщин с хорошим угощением, и уже они приводят невестку в ее присутствие. Обычай этот называется показыванием. С этих пор, исполняя легкие домашние работы, она уже не скрывается от членов семейства, значительно уступающих ей по возрасту или даже равных, что, впрочем, делается по желанию и настоянию свекрови и других старших членов семейства.
>
> [Шанаев, 1870, с. 29]

* * *

После обретения ритуально узаконенного статуса женщины невестке предстояло осваивать новые для себя функции. Социокультурным традициям Кавказа известно несколько заметно различавшихся вариантов вовлечения молодой в жизнь новой семьи. Так, относительно обычаев грузин Картли читаем:

> До храмового праздника деревни мужа молодую не выводят из дому, но дома она почти ничего не делает, да и вообще целый год ее работать на семью не заставляют, а к тому времени, в большинстве случаев, и наследничек готов на свет Божий появиться.
>
> [Жордания, 1912а, № 30]

У народов Северного Кавказа, горцев Грузии, абхазов подобное вовлечение, напротив, происходило активно, и на плечи младшей невестки сразу же ложилось тяжелое бремя забот.

> В первые два года атаца (невестка, речь идет об Абхазии. — *Ю. К.*) — настоящая рабыня семьи: во время обеда и ужина она должна подавать воду для омовения рук, стоять, когда члены семьи принимают пищу, мыть ноги их, когда понадобится, и т. д...

Однако далее автор констатирует:

> Несмотря на такое тяжелое положение «атаца», абхазки обижаются, если их не заставляют пройти весь круг обязанностей атацара, т. е. весь круг обязанностей невестки.
>
> [Джанашиа, 1960, с. 102]

Соответственно, первичные функции невестки в семье носили испытательный, посвятительный характер. В самом начале новой жизни, в первые дни после свадьбы исполнение вменявшихся в обязанность молодой женщине дел ограничивалось территорией дома и ближайшими хозяйственными постройками. Благодаря пройденным ранее обрядам она в этой зоне считалась и была уже «своей». Однако окружающую усадьбу пространство, территорию селения и его окрестностей ей еще предстояло осваивать и быть принятой в новом качестве. В этом смысле показателен упомянутый в отношении картлийцев запрет молодой покидать дом до храмового праздника деревни мужа, так как здесь невесту обычно привозили из другого места. Однако положение молодой и отношение к ней окружающих мало менялось и в иных случаях.

Приведу еще одну цитату, в которой кратко и точно переданы пространственно-динамические аспекты становления молодой в роли женщины. Она взята из этнографического очерка К. Л. Хетагурова об осетинах:

> Итак, перед нами 14-летняя женщина; вместо чуба у нее уже два локона (вспомним обычай расчесывания пробора, заплетания двух кос невесте. — *Ю. К.*); вместо шапочки платок, и повязан он так, что кроме глаз и носа ничего не видно. Никто не слышит ее голоса, никто не видит ее сидящей. Встает она раньше всех, везде подметет, уберет, всем прислуживает, ест наскоро и позже всех, ложится спать позже всех. В продолжение двух месяцев она не показывается нигде в ауле. Первый выход ее носит праздничный характер. К ней собираются девушки и молодые женщины, с которыми она отправляется по воду с небольшим деревянным ведерочком или кувшином. На берегу шумящего горного потока они устраивают пляски, в которых молодая не принимает участия. С этого дня она уже свободно исполняет все свои обязанности вне дома.
>
> [Хетагуров, 1974, с. 265—266]

В приведенном отрывке четко представлен процесс вхождения молодой в семейную жизнь. Он включал как минимум два этапа, различавшихся радиусами исполнения новой роли. Первый этап ограничивался рамками дома, на втором эти ограничения снимались. Выход молодой из дома знаково близок представлению невесты гостям свадьбы, открыванию ее лица. В новой ситуации с ней «знакомились» все жители селения. Впрочем, более важное значение имело освоение молодой пространства вне дома. Если домашними святынями она уже была принята, то теперь ей предстояло быть принятой окружающей дом средой, и это тоже составляло ответственный момент в ее ритуальном становлении женщиной.

В традициях населения Северного Кавказа, Дагестана, Абхазии, горных районов Грузии таким актом становился первый выход молодой за водой к источнику или реке. Проведение обряда у лакцев описано следующими словами:

> Молодая должна была оставаться на новоселье безвыходно три дня, а на четвертый день пойти по воду (бассейн предварительно очистили и поправили). Молодая, вечером, с несколькими своими подругами вышла по воду, закрыв лицо и не глядя никуда, кроме как на свои ноги. У бассейна ее ожидала толпа молодых людей, и как только она наполнила свой кувшин водою, тотчас же задержали кувшин и не освободили его, пока женщина, провожавшая ее, не отдала толпе хлеб с халвою; тогда молодую отпустили, а хлеб разделили между собою. С этих пор молодая могла свободно ходить по воду, на работы и в гости ко всякому, кроме своих родителей... (специальный визит к ним она предпринимала позднее. — *Ю. К.*).
>
> [Омаров, 1869, с. 43—44]

У вайнахов обряд выхода молодой за водой происходил через 5—15 дней после свадьбы. У авторов середины XIX в. читаем:

> По прошествии пяти-шести дней после свадьбы новобрачная, взявши большую чашку блинов и кувшин, в сопровождении целой толпы женщин, с песнями и музыкой, отправлялась на реку и там бросала, один по одному, несколько штук блинов в воду, проколовши предварительно каждый из них иглою или булавкой. После этого, зачерпнувши в кувшин воды, она снова провожается обратно домой. С того же времени она становится вполне женщиною — хозяйкой и получает право, наравне с другими женщинами, ходить на реку за водой; до этого же дня она из комнаты не выходит и никому не показывается.
>
> [Акимов, 1888, с. 149; Далгат Б., 1929, с. 336; Ипполитов, 1869, с. 10—11]

В Тушети «шествие невестки за водой» организовывалось свекровью и соседскими женщинами и происходило на третий день свадьбы [Макалатия, 1933, с. 158]. В Мтиулети обряд совершался через неделю, а в Хеви и Кизики — через месяц. В последнем из перечисленных районов Грузии свекровь знакомила молодую с невестками со-

седних домов, и они вместе отправлялись к источнику. Обычно же в обряде помимо свекрови принимали участие женщины селения, у родников они устраивали угощение, а возвращаясь домой — пели песни. С этого момента мохевка могла заниматься хозяйством и посещать могилы родственников мужа. У мтиулов по прошествии еще двух месяцев невестку приводили в родовой *хати* (святилище) мужа, где ее благословлял *деканоз* [Волкова, 1982, с. 123, 124, 127].

В адыгской среде к обрядовому шествию за водой невестка готовилась заранее: вышивала платочки, кисеты и другие мелкие вещи. Свекровь или старшие невестки готовили сладкие кушанья. Процессия собиралась из соседок, снох, девушки-гармонистки, детей. По пути распорядительница раздавала встречным от имени молодой гостинцы и подарки, те же в ответ, за исключением детей, высказывали невестке благопожелания. К реке спускалась одна невестка, женщины оставались наверху. Гармонистка играла, женщины хлопали в ладоши. Прежде чем набрать воды, молодая клала на берег сладости — подношение *псыхъуэ гуащэ* ('госпожа/хозяйка воды'). Когда же с полным кувшином она поднималась от реки, ей мешали подростки — выливали воду из кувшина, кидали в него грязь, так что спускаться к реке ей приходилось несколько раз. Однако нервничать при этом невестке запрещалось, иначе шутки только усиливались. Конец им могла положить только распорядительница [Мафедзев, 1979, с. 167]. В схожей форме обряд хождения невестки за водой бытовал у балкарцев и карачаевцев [Кудаев, 1988, с. 67].

Абхазской невесте еще при вводе ее в *амхару* (брачный домик) надевали на палец серебряное кольцо «в залог того, что владычице вод своевременно принесут установленную жертву». Кольцо могло надеваться и после свадьбы, когда молодую в белом платье вели к реке, причем «чистая» женщина, надевая его невестке, произносила: «Дзидзлан, владычица воды, твоим именем даем ей это кольцо!» Снимать кольцо с пальца не разрешалось и надлежало носить всю жизнь [Джанашиа, 1960, с. 99]. Для «владычицы вод» приносили головной платок, платье, полотенце, зеркало, а также яйцо, которое обносили трижды вокруг головы невестки и затем бросали в воду со словами:

> Владычица вод! Мы явились на поклонение и принесли тебе одежду (имя рек)! Прими наш скромный дар и защити, не делая зла, нашу маленькую невестку, когда бы она ни пришла к тебе, будет ли это днем или в темную ночь!
>
> [Инал-Ипа, 1954а, с. 129]

После обряда невестке разрешалось ходить за водой и исполнять разнообразные хозяйственные работы, связанные с использованием воды — готовить пищу, мыть посуду, стирать белье и т. п. [Чурсин, 1957, с. 45]. Схожая обрядовая церемония устраивалась с женщиной по рождении ею ребенка. До совершения подобного моления и при-

несения жертвы «владычице вод» (жертва состояла из курицы и пирога с сыром) обе категории женщин не могли появляться вблизи реки, «опасаясь нападений речных наяд». «Съедаются эти жертвы только одними женщинами, и всякий мужчина, какого бы возраста он ни был, если хотя случайно подсмотрит моление Дзызлан, немедленно наказывается болезнею» [Введенский, 1871, с. 11].

Образ «владычицы вод» Дзызлан в мифологии абхазов наделен характерными чертами. Ее называли «матерью/золотой владычицей воды» и представляли в облике прекрасной обнаженной женщины с длинными золотистыми волосами и вывернутыми ступнями ног. По поводу нее Г. Ф. Чурсин отмечал, что «так как доставлять в дом воду — дело женское, то и божество воды, как создание женщин, представляется в образе женщины, и только женщины совершают моления и приносят жертвы „матери воды“» [Чурсин, 1957, с. 44]. Из опасения осквернить воду, «абхазец боится даже купаться в проточной воде», а если он все-таки оказывался в ней, то по выходе из воды произносил молитву-извинение. Дзызлан приписывалось насылание на людей сумасшествия и лихорадки. Знахарками в этом случае были «чистые» старушки. Обращаться к Дзызлан могли женщины, отличавшиеся «честною и хорошею жизнью». В молитвах просили покровительства во всех женских делах и заботах [Джанашиа, 1960, с. 103; Джанашвили, 1893, с. 41—42].

Приведенные материалы по обряду первого выхода невестки за водой вполне красноречивы. Они определенно соотносят судьбу молодой женщины с некой божественной покровительницей. В данном отношении примечательно, что вообще гадания о судьбе девушки и женщины обычно производили возле воды, глядя на воду. Связь водной стихии с женским началом выглядит более чем органичной. В отличие от рассмотренных ранее обрядов приобщения невестки к «женской роли», в которых главными действующими лицами являлись старухи, в настоящем случае состав участниц был иным. Помимо свекрови в обряде принимали участие замужние женщины (в материалах по абхазам имеются прямые указания на это) либо одни молодые невестки (как в Кизики), т. е. в физическом и социальном отношении сверстницы молодой, или, наконец, лица женского пола разных возрастов и дети с подростками. Из перечисленных вариантов выделяются первые два. В обоих демонстрируется переход и включение невестки в класс замужних женщин. Помимо сказанного, второй вариант оттеняет групповой характер перехода. Об установлении особых отношений между женщинами-участницами обряда можно судить на основании поверья адыгов, согласно которому девушки, женщины, вместе перешедшие реку, становились сестрами [Шортанов, 1992, с. 43]. «Посестримство» в данном случае обозначало корпоративность замужних женщин, к которой, и это примечательно, не принадлежали старухи.

Обряд первого выхода невестки к реке имел маркирующее значение и иного порядка. Им «очерчивалось» пространство, «осваиваемое» молодой в новом качестве. По периметру (условно) оно ограничивалось рекой. Благоволение «владычицы вод», адресовавшееся покровительствуемым ею женщинам, простиралось внутрь территории, «центром» которой являлось селение. По этой причине земли, расположенные по другую сторону реки, выглядят в известном смысле чужими для женщин. С примером того, что именно река воспринималась рубежом «своего» и «чужого», мы сталкивались в описании обряда перевоза невесты из родного аула в селение жениха у балкарцев. Добавлю к этому другие факты. На большей части края бытовал обычай, запрещавший женщинам принимать участие в похоронных процессиях. Знали его и в Грузии, однако при определенных обстоятельствах женщины сопровождали похоронную процессию мужчин именно до реки или оврага [Волкова, 1982, с. 148, 172]. Поучительны в указанном плане и материалы фольклора, нартского эпоса. Так, в одной из главных и наиболее устойчивой во всех версиях сюжетной сцене встречи Сата́ны (Сатане́й и т. п.) и некоего пастуха, в результате которой на свет появился Сослан (Сосруко и т. п.), герои располагаются по разные стороны реки, обычно не пересекают ее, так что «стрела», выпущенная мужским персонажем, летит через реку. Башни, в которых живут героини адыгского эпоса Адиюх и карачаево-балкарского — Акбилек, отделены от земель, куда отправляются за добычей их мужья, также рекой (иногда дома мужа и жены разделены рекой). Женщины способны перекидывать через реку полотняный мост и освещать его своими светозарными руками [Нарты, 1974, с. 337; 1994, с. 389].

Настоящие примеры иллюстрируют разграничение пространства на «свое» и «чужое» применительно к женщине в разных отношениях. В ситуации, связанной с похоронами, река служит рубежом «освоенной» территории, земли «живых», выход за пределы которой очевидно грозит женщинам некими опасностями (о запрете женщинам посещать кладбища во время похорон см. гл. 4, § 6). В эпизодах же нартского эпоса река разъединяет женщину и мужчину, мужское и женское начала. Но, служа преградой, она одновременно позволяет им и соединиться. Встречи героев и героинь эпоса происходят у рек, в обряде в реку опускают женское платье (платье невесты). В этом контексте становится понятной фраза из одного осетинского сказания о нартах: «В городе Гори жила красавица Агунда; ее путь к воде был вымощен камнями. Многие из нартов сватались за нее, но она никого не выбрала» [Миллер В., 1992, с. 151]. Судя по всему, размещение мужского и женского начал по разные стороны реки есть отзвук древней мифологемы, зафиксированной и легендами об амазонках.

Согласно Калисфену, страна женщин располагалась на берегу Амазонской реки, мужчины же обитали «за рекою, владея тамошнею

землей». Страбон отмечал, что амазонок от их соседей гелов и легов отделяла река Мермадаль (с гаргареями, от которых воительницы рожали детей, они сходились на соседней горе). По разным источникам, столица Кавказской Амазонии размещалась при устье реки Термодонт, а главный храм — на острове [Латышев, 1947, № 3, с. 248, 280; № 4, с. 222, 252]. Упомяну и «амазонок» стран Дальнего Востока и Африки, которые беременели, согласно легендам, погружаясь в источник или встав против ветра и т. п. ([Косвен, 1947, № 2, с. 47—57; № 3, с. 3]; см. также: [Богданов, 1946, с. 198—199]) (ср. с легендами о драконе/змее, живущем в колодце, источнике и требующем себе в усладу девушек).

Впрочем, прослеживаемую на кавказских материалах символику реки как границы «своего», «освоенного» женщинами пространства не следует абсолютизировать и переносить на реалии. В действительности женщины свободно перемещались по всем окрестным территориям, ходили в горы, на поля, в соседние селения и делали это без сопровождающих, что обычно не разрешалось девушкам. Более того, источник или берег реки, куда ежедневно и часто не по одному разу приходили девушки и женщины за водой и где они вели между собой беседы, сплетничали, служили своего рода женскими клубами. В настоящем случае практика жизни не совпадала со знаковыми ориентирами (но, возможно, свобода реальных передвижений женщин обусловливалась совершенным ранее ритуальным хождением к реке).

Сам обряд торжественного выхода, точнее — вывода невестки к реке, источнику был известен народам Северного Кавказа, абхазам, горцам Грузии. На большей части Закавказья он не фиксируется. Вместе с тем, армянской традиции, по крайней мере одному из локальных ее вариантов — у переселенцев из Персии, обосновавшихся в районе Нахичевани, был известен символический аналог северокавказского обряда первого вывода невестки.

Относительно этого обряда в литературе содержатся следующие сведения:

> Двадцать четвертый день великого поста у армян называется «миджинк», т. е. середина. День этот (еще. — *Ю. К.*) носит название «гяшт», от слова «ташт» — поле... В этот день молодежь отправляется на поле встречать весну и... в этот день выводят на поле невéсток. У армян существует обычай, по которому молодые женщины в первый год своего замужества до дня миджинка, или гяшта, не имеют права выходить из дома и только в день гяшта приобретают на это право, необходимое для них уже потому, что с наступлением весны они нередко должны принимать участие в полевых и садовых работах.
>
> [Бинкевич, 1931а, с. 166]

В настоящем варианте заслуживает внимания его приуроченность к символическому акту встречи весны и место совершения —

поле. Оба момента оттеняют магическую и знаковую направленность обряда вывода невесток, от которых ожидали не только участия в хозяйственных работах, но и получения потомства.

В заключение раздела об обрядовом включении молодой женщины в жизнь новой для нее семьи приведу не вполне обычную информацию о кабардинцах, основанную на преданиях народа. Согласно последним, невестка считалась в семье мужа гостьей и длительное время, до исполнения ритуала в честь бога *Тхьэ* (до принятия ислама главного божества местного пантеона) не допускалась к активной деятельности в доме.

> Когда совершали пляску великого тха, свекровь-гуаша говорила кому-либо из собравшихся: «Во имя души твоей матери пройдись пляской под руку с моей невесткой». И так передавала очередь плясать. Обе груди невестки тряслись. Плясать заставляли так, чтобы груди были обнажены и предложены тха. Сноха (невестка. — *Ю. К.*) три года не занималась хозяйством, а после того, как танец великого тха был ею совершен, начинала работать в доме.
>
> [Кабардинский фольклор, 1936, с. 84, 590]

* * *

Переселяясь от родителей к мужу, невеста приносила с собой приданое, то есть имущество, которое должно было составить ее вклад в обустройство жизни вновь образовавшейся семьи. По обычному праву и нормам шариата, приданое, как правило, состояло из движимого имущества. У абхазов и аджарцев невеста приносила с собой и надочажную цепь [Державин, 1902, с. 173; Инал-Ипа, 1954а, с. 72]. Однако последний пример выглядит скорее исключением из правил. Почти во всем регионе состав приданого был схожим и помимо предметов женской одежды и подарков новым родственникам включал разнообразный хозяйственный скарб (правда, невеста-тушинка получала из родительского дома только серп и чесалку для шерсти, а главным предметом приданого осетинской девушки считался ее пояс) [Ковалевский М., 1979, с. 161, 164, 168; Харадзе, 1960, т. 1, с. 127]. Все это часто годами собирали для девушки родители, да и сама она загодя готовилась к предстоящему переезду.

> В Имеретии родители с самого начала своей супружеской жизни начинают обращать особое внимание и беречь те вещи, которые могут составить приданое для их дочерей. Для этой цели с особенным старанием собираются гусиные перья и пух, из которых делаются перины и подушки. Последние составляют самую неотъемлемую принадлежность каждой невесты: приданое должно состоять непременно из дюжины подушек, стольких же «мутак», двух или трех перин, полдюжины одеял и тюфяков; кроме того, необходимые принадлежности домашнего хозяйства: котлы, кастрюли, тазы, сундуки, азиатские ковры.
>
> [Сагарадзе, 1899, с. 7]

Описывая приданое осетинской невесты, Дж. Шанаев замечал:

> Из вещей крупных, кроме сундука, нужно упомянуть еще тюфяк, подушку и одеяло — вещи весьма важные и в последующей судьбе невесты. Отсутствие их, вместе с отсутствием таза и рукомойника, может повлечь за собою обидную долю для невесты. В домашних спорах и распрях, возникающих часто в семействе, также в частных пересудах посторонних людей постоянно будут слышаться упреки: «Приехала она (невеста) из дома родительского, так ей не в чем было умыться, не было того, что могла бы подостлать под себя, что подложить под голову и, наконец, чем укрыться, а здесь говорит, что то не так, другое не так.
>
> [Шанаев, 1870, с. 23]

Целенаправленный подбор приданого и отношение к нему однозначно определяли его предназначение — обустройство «гнезда» новой брачной пары. Но помимо вещей, передававшихся родителями невесте для этих целей, и подарков новых родственников в виде платьев, тканей и т. п., она часто получала еще нечто такое, что на протяжении всей ее последующей жизни символически соотносилось с ее судьбой, «долей». Этим нечто являлась корова.

> Молодая женщина, — писал относительно абхазов Н. С. Джанашиа,— по выходе замуж получает от родителей молодую нетельную и нестельную корову... Корова эта — адзатв для данной женщины: пока она не состарится, ее нельзя ни убивать, ни продавать; если она околеет или ее зарежут по старости, то одну (корову) из ее потомства должны пустить в адзатв... Сколько бы замужних женщин ни было в семье, все они имеют свою корову адзатв. Бычки от этих коров приносятся в жертву Анана-шацэа; каждый год, когда бычка нет, взамен его закалывают двух каплунов, готовится четыре аквакара (обрядовые хлебцы круглой формы.— *Ю. К.*) и один продолговатый хлеб ачагвазал и при одной свече приносят все это Анана. Молится непременно женщина, причем она просит, чтобы «великая богиня умножила род ее, сделала ее деторождение безболезненным, дала бы ей столько детей, сколько следует» и т. д... Нет в Абхазии ни одной женщины, которая бы этой богине не молилась.
>
> [Джанашиа, 1960, с. 70]; см. также: [Моления... 1913, № 20, с. 314—315]

Имя упомянутой богини *Анана-шацэа* производно от слов *ан* — 'мать' и *ашацэа* — 'творцы', 'творящие' и имеет значение 'мать творящая'. Ш. Д. Инал-Ипа называет «священную» корову — подарок родителей молодой женщине, *ашацэа рзатэ* и отмечает, что она посвящалась ее родовым «духам-творцам» [Инал-Ипа, 1954а, с. 167].

По существующей информации относительно свадебных обычаев армян, корова могла входить в состав приданого либо, напротив, корову не давали, «чтобы не выбыло из дома два члена женского пола» [Лисициан, 1955, с. 236; Тер-Саркисянц, 1989, с. 265]. Родители дарили корову выходящей замуж дочери и в ряде этнографиче-

ских провинций Грузии. Либо то же происходило в связи с рождением ею первого ребенка [Жордания, 1912а, № 30; Харадзе, 1960, т. 1, с. 55, 143; т. 2, с. 51]. У народов Дагестана было принято дарение невестке скота (это могла быть корова, буйволица, бычок, овцы и т. д.) родителями жениха при входе молодой в их дом. В знак перехода животного в собственность новой владелицы скотине «резали ухо» [Гаджиева, 1985, с. 234].

> Навстречу молодой, — писали о лакцах, — вывели... ослицу и хотели тут же отрезать у ней ухо (точнее — сделать надрез на ухе. — *Ю. К.*), но молодая не соглашалась. По-видимому, она желала, чтобы вывели к ней лошадь или корову. Долго тянулись переговоры, и молодая не сделала ни шагу с места, пока не вывели наконец корову и не обрезали у ней ухо... Тогда молодая вошла в приготовленную для нее комнату...
>
> [Омаров, 1869, с. 42]

Корова фигурировала и в свадебном цикле абадзехов. Когда жених, скрывавшийся во время свадебных торжеств у одного из друзей или родственников, возвращался в родной дом, аталык дарил ему корову. Ее приносили в жертву, но перед этим разыгрывали следующую сцену. Свита жениха пыталась ввести корову во двор, а собравшиеся возле дома люди во что бы то ни стало стремились завладеть животным и зарезать его. Борьба между партиями длилась иногда несколько часов. Сигналом к началу борьбы служил подвешенный к шее скотины сыр, если же такового не оказывалось, то не происходило и состязания.

В свадебном цикле адыгов встречается и аллегорический образ «свадебной коровы». Когда невеста переселялась к жениху, ее родители присылали вместе с ней парня из числа родственников или соседей, который должен был прислуживать ей, пока она находилась в *лэгунэ* (брачном домике). Он приносил воду (!), дрова, следил за порядком на устраивавшихся там вечеринках молодежи. Называли такого парня *чэмхэгъас* — 'приручать корову'. Кто в данном случае подразумевался под коровой — очевидно. После свадьбы «приручатель» получал щедрые подарки от родителей новобрачного, а с молодой женщиной у него устанавливались отношения названых брата и сестры [Меретуков, 1968в, с. 223, 226].

Символическая соотнесенность женщины, ее «доли» с коровой просматривается и на других примерах. Правда, в них она не столь конкретна, как в вышеприведенных.

> Если хевсур прогонит жену без уважительной причины, то он должен заплатить ей «самтцунебро» (бракование) и «намашврали» (за труды). За бракование жены платится ей 16 коров (столько же, сколько и в том случае, если она уволена за бездетность). В вознаграждение же «за труды» муж обязан дать жене столько коров, сколько лет она пробыла в доме его, за исключением первого и

последнего годов своего замужества, на том основании, что первый год жена провела у родителей, где и работала, а в последний год попала под опалу своего мужа.

[Урбнели, 1890, с. 167]

У вайнахов при разделе семьи женщины не получали доли имущества, «впрочем, матери дается право выбрать любую корову из стада и подарить ее тому сыну, в дом которого она переходит жить» [Харузин, 1888, с. 125].

Выше упоминалось, что корову или теленка в подарок от родителей женщина могла получать после первых родов. В свою очередь, сильно желая рождения сына, осетинки совершали следующие действия.

Во время беременности женщина шла в хлев и, в присутствии только снохи, брала новый кусок белой материи и опоясывалась им в три оборота; затем подходила к беременной корове и опоясывала ее этим куском так, чтобы он не сошелся на корове в своих концах. Затем беременная брала этот кусок материи и ударяла им корову три раза со словами: «Чтоб мои девочки были бы тебе, а твои мальчики мне».

(После этого схожие действия производились с черной курицей, которой желалось, чтобы ее «сын» умер, а сын женщины остался в живых).

[Пчелина, 1937, с. 92]

В Тушети покровителем деторождения считалось святилище Турсиехской Богоматери, или «хати коров»: ему молились и о рождении детей, и о размножении рогатого скота. У пшавов и мтиулов существовал культ божества коров Пуребис хати. Святилища в его честь находились у пшавов в Тианетском районе в селении Жебота, а у мтиулов — в Хандойском обществе. Священнослужителями (*хевисбери*) Пуребис хати были женщины преклонного возраста, избиравшиеся по указанию оракула и, как считалось, по внушению самого божества. Мужчины в эти святилища не допускались [Бардавелидзе, 1957, с. 184; Соловьева, 1995, с. 16]. Добавлю и другие сведения. Пуповину новорожденного ребенка абхазки закладывали в коровий помет и вмазывали в стену дома [Смирнова, 1955, с. 135]. В ряде районов края сами роды часто происходили в хлеву. При трудном же отеле коровы прибегали к магическим средствам, близким тем, что использовались при трудных родах женщины [Шортанов, 1992, с. 39]. Наконец, местным сказкам известен сюжет о помощи коровы сироте, близкий русской сказке о Крошечке-Хаврошечке.

Приведенные данные с очевидностью свидетельствуют о соотнесении судьбы, «доли» замужней женщины с «коровьей долей». Обе «доли» представлялись почти тождественными, а животное выступало в роли «товарища», помощника и «дублера» женщины. Начало

семейной жизни молодой женщины сопровождалось уходом ее вместе с родительской коровой из родного дома (объяснение бытовавшего среди части армян запрета на выделение в приданое коровы лишь подчеркивает их знаковый параллелизм). В семье жениха ее «приручали», как корову, а сам молодой муж по возвращении в отчий дом пытался ввести вслед за приведенной ранее женой подаренную ему корову, чему противились встречавшие его «домашние». Во время беременности и родов женщина прибегала к содействию этого животного. Ее труд в семье оценивался единицами измерения, знаковым эквивалентом которых служила корова (год работы — одна корова). Уходя на жительство в дом сына, пожилая женщина приводила вместе с собой едва ли не единственное свое имущество — все ту же корову. Наконец, тело умершей женщины до могилы также могла сопровождать корова (обычай, бытовавший в Сванети; при похоронах мужчины на кладбище вели бычка) [Волкова, 1982, с. 145].

На фоне подобной знаковой соотнесенности судьбы, доли женщины с образом коровы дополнительную конкретность обретают так называемые рогатые головные уборы женщин некоторых обществ Западного Дагестана и, возможно, *курхарс* ингушек. Головной убор жительниц Ботлиха имел следующий вид:

> Состоит он из маленькой подушки, шириною 2—3 дюйма, которую кладут поперек головы так, что подушечка выступает над лбом; к выдающимся с обеих сторон головы рогообразным концам подушки приделаны громадные висящие кольца. Подушку эту покрывают большим платком, спускающимся на спину. Благодаря этому головному убору голова кажется непомерно большой, что весьма некрасиво.
>
> [Ган, 1902а, с. 225]

Схожие головные уборы носили женщины обществ Анди, Годоберн, Карата. К рогообразным концам убора (*чухты*) прикреплялись «громадные висящие кольца», а в сами углы «рогов» могли втыкаться иголки (ср. с втыканием иголок в голову Албасты/Алпаб и т. д. для ее покорения; иголки наряду с нитками, наперстком, деньгами и другой мелочью хранились женщинами и в карманчике, который делался в затылочной части чухты) [Гаджиева, 1981, с. 95, 97—98; Никольская, 1953, с. 22—23; Шиллинг, 1993, с. 55, 90—91, 121]. Важнейшим элементом головного убора невесты рутульского селения Хнов являлась специальная деревянная двурогая форма *тякъ*. Аварки селения Гочоб носили островерхую чухту [Гаджиева, 1981, с. 97, 98].

Островерхим в прошлом был и головной убор ингушских женщин, о котором наблюдатели XVII—XVIII вв. писали следующее: «Жонки носят на головах что роги вверх в пол-аршина» или: «Женщины... носят возвышение на темени, которое похоже на рог серны, но изгиб которого направлен вперед» [Осетины, 1968, с. 161; Полиевктов, 1937, с. 251]. Археолог Л. П. Семенов, обнаруживший подобные курхарсы в склеповых погребениях позднего средневековья, отмечал,

что они производят впечатление длинного изогнутого рога, сделанного из бересты, верхняя часть которого, спускающаяся вниз, иногда раздваивается, образуя «как бы два рога» [Семенов Л., 1963, с. 17—18]. В. Б. Виноградов, Б. Б.-А. Абдулвахабова, Д. Ю. Чахкиев, обратившиеся к изучению данного головного убора в специальной статье, не прослеживая прямой связи ингушского курхарса с чухтой дагестанок, в то же время отмечают, что он «символизировал рога крупных диких... или домашних животных», одновременно выражая и солярную символику, само же название его переводят как 'солнечный гребень' [Виноградов, 1985, с. 108—113].

Вероятно, сходство с ингушским курхарсом имел головной убор *богтак* замужних осетинок и черкешенок, о котором Ю. Клапрот сообщал: «...Пожилые женщины носят набитые шерстью и покрытые полотном валики, поднимающиеся кверху и вперед, шириною в руку, с небольшим наклоном вперед» [Осетины, 1968, с. 161]. Археологи реконструируют богтак в виде матерчатого жгута с выступающим утолщением в лобной части, к которому пришивался длинный колпак [Тменов, 1979, с. 120]. Валик имел и головной убор кабардинок [Равдоникас, 1990, с. 112—113].

Е. Н. Студенецкая в своем исследовании одежды народов Северного Кавказа приводит терминологию женских головных уборов, особо выделяя уборы замужних женщин. В составном ингушском слове *курхарс* первая часть *кур* имеет значение 'рог, хохол, вихор, чуб'. Другое название этого же убора *чугул* — 'гребень птицы'. Описанный Ю. Клапротом богтак исследователь считает возможным связывать с осетинским словом *богъ* — 'бык-производитель'. Название головного убора осетинок *гопп* обозначает 'хохол, гребень у птицы', узел головного платка замужних кабардинок *бжьакъуэ* — 'рог', у карачаевок же такой узел именовался 'гребнем, чубом' (*чох*) [Студенецкая, 1989, с. 60]. Соответственно, в терминологии прослеживается устойчивая связь головного убора женщины и с рогами животного, и с гребнем, хохолком птицы. Изображения птицы встречаются на женских шапочках и нагрудных застежках (верхняя пара) народов Северного Кавказа, широко представлены в женских украшениях народов Дагестана [Студенецкая, 1989, с. 60]. Ингушская богиня плодородия и деторождения Тушоли представлялась в образе удода. Согласно легендам, удод и кукушка прежде были женщинами [Берзенов, 1850; Шиллинг, 1934]. Заслуживает внимания и следующее обстоятельство. Головные уборы с «рогами» в том или ином виде либо с хохолком, гребнем «птицы» были характерны для уборов замужних женщин. Уборы же девушек и нерожавших женщин, по наблюдениям путешественников, посетивших северо-западные и центральные районы Кавказа в XVIII в., не отличались от мужских [Осетины, 1968, с. 161] [7].

Относительно истоков образности подобных головных уборов одни исследователи ограничиваются замечаниями о наделении их ма-

гическим и сакральным значением [Равдоникас, 1990, с. 122; Студенецкая, 1989, с. 60], другие — связывают их с древними местными традициями (наскальные росписи эпохи бронзы в Дагестане) [Гаджиева, 1981, с. 97], третьи — допускают возможность инокультурных влияний, исходивших, в частности, из древней Фригии [Гаджиева, 1981, с. 98; Семенов Л., 1963] или средневековой России [Виноградов, 1985, с. 109].

Вероятность русского влияния на появление «рогатого» женского головного убора на Кавказе (имеется в виду ингушский курхарс) сомнительна. Однако в русской и — шире — восточнославянской или восточно- и центральноевропейской традициях позднего средневековья и нового времени широко представлены «рогатые» головные уборы замужних женщин, заключавшие в себе и символику гребня птицы. В Центральной Европе такой убор имел один рог, и это послужило основанием для возведения его некоторыми исследователями к «фригийскому колпаку». Для русских характерной была двурогая кичка. Круглый узкий гребень, представленный в одной из ее локальных традиций, Д. К. Зеленин склонен был рассматривать в качестве двух соединенных рогов. Двурогая кичка дольше сохранялась у населения Южной России. Рога, обычно лубяные, достигали в высоту 20 см и более. В XIX в. сельское духовенство боролось с данной традицией, не допуская «рогатых» женщин к причастию и запрещая им посещать церковь. Зеленин не возводил моду на подобные уборы к древним временам, но саму идею, лежавшую в ее основе, считал «очень древней» и косвенно связывал с функцией оберега [Зеленин, 1991, с. 258—259]. Г. С. Маслова, отмечая внешнее сходство кички с рогами коровы, а названий головных уборов (*сорока*, *кичка*, *кокошник*) с птицей, связывает их семантику с идеей плодородия [Маслова, 1984, с. 57—58] [8].

Не решусь высказывать сколь-либо конкретные суждения относительно происхождения описанных женских головных уборов у народов Кавказа. Однако связь идеи, определявшей их форму и обозначение, с древней мифологемой более чем вероятна. Зримое выражение такой мифологемы являла богиня плодородия Древнего Египта Исида, представлявшаяся в облике коровы или женщины с головой коровы либо головой птицы (соколицы). В эллинистическо-римскую эпоху ее культ широко распространился по всему Средиземноморью. Образ другой эпохи и другого региона — таврская богиня Дева скифского пантеона — змееногая и бычьеголовая [Пятышева, 1947]. Очевидно, поиски прототипа рогатой богини бесперспективны и можно лишь ставить вопрос о выражении в разных традициях одной или схожих мифологем. Облик коровы, рогатость богиня могла приобретать и косвенным порядком, выступая в роли супруги бога-быка, примеры чего многочисленны и разнообразны [9].

В контексте подобной мифологической символики правомерно рассматривать обычай адыгов, предписывавший невесте и всем при-

сутствовавшим на свадьбе молодым женщинам и девушкам ступать на шкуру принесенного в жертву животного с целью повышения их продуцирующей способности [Мафедзев, 1979, с. 81], а равно и лакский обычай ступания молодой бездетной вдовы «на твердую шкуру» быка в знак даваемого ею обета не выходить больше замуж [Халилов, 1985, с. 60—61]. На шкуре «только что заколотого вола» в позднесредневековой Черкесии производилось своеобразное жертвоприношение на похоронах «великих лиц» — лишение девственности девушки [Адыги, 1974, с. 152]. В ту же эпоху среди кабардинских вдов бытовал обычай ношения сзади на голове бычьего пузыря, обтянутого материей, а у западных адыгов такой же пузырь был атрибутом костюма замужних женщин [Адыги, 1974, с. 64, 75, 84, 95; Равдоникас, 1986, с. 149—156]. Последний пример по-своему демонстрировал отказ вдовы/пожилой женщины от символики рогов в своем облике, параллелью чему служит обычай русских женщин менять в старости рогатую кичку (надевавшуюся после замужества) на безрогую [Маслова, 1984, с. 58].

В рассматриваемом семантическом ключе могут интерпретироваться и обряды причерноморских адыгов, центральным персонажем которых являлась так называемая *Ахинова* (*Ахынова*) корова. Свое имя она получила от покровителя рогатого скота *Ахина*. Эту корову приносили в жертву, точнее — она сама «выказывала желание» быть принесенной в жертву. Согласно основной версии преданий, поводом для появления такой ритуальной практики послужило следующее событие. Некогда на землю одного из племен напало войско неприятеля. Его воины захватили в плен старуху (по другой версии — беременную женщину) и издевались над ней, заставив раздеться и танцевать, петь перед ними в таком виде. Женщина обратилась к богу с просьбой о защите и покарании врагов. Бог исполнил ее просьбу. Неприятельское войско поглотила земля, а род женщины в благодарность за содеянное ежегодно стал приносить в жертву божеству корову (либо сама женщина в молитве к богу обещала в случае избавления жертвовать корову; по некоторым версиям, описанная сцена произошла в священной роще бога Ахина). Согласно преданиям, к дню праздника Ахина — покровителя рогатого скота, одна из коров сама отправлялась на заклание в священную рощу. Отмечается также, что она обычно была белой масти и еще нетельная (см.: [Ан, 1940, с. 14; Васильков, 1901, с. 117—118; Дьячков-Тарасов, 1902, с. 24; Люлье, 1991а, с. 328—329, Мижаев, 1973, с. 84] и др.).

Дополнением адыгским преданиям служат абхазские материалы, вносящие уточнения в вопрос о природе данного культа. Здесь объектом почитания фамилии Ампар являлось божество *Ет-ных — Аг-ных*, связанное с морем, так что моления ему совершались на берегу оного. Согласно преданию, в старину грозное существо в виде облака похищало одну из девиц рода, точнее — жертва сама приходила к берегу моря, где ее и забирало облако. Впоследствии один из членов

фамилии положил конец данной практике, и в жертву стали приносить козленка [Чурсин, 1957, с. 26].

Соотнесенность образа Ахиновой коровы с женщиной вполне очевидна, так же как очевидна позднейшая замена человеческой жертвы животным. Вероятно, первоначальная форма жертвоприношения сопровождалась оргиастическими церемониями (ср. требования захватчиков). Столь же очевидна связь данного культа с водной стихией. В абхазской версии она зафиксирована непосредственно (этимология имени божества связана с морем, там же совершалось жертвоприношение), в адыгской же имеются указания на это («самошествующая» корова для своего заклания шла до р. Шахе). Функции божества, по-видимому, не ограничивались покровительством в размножении скота. Ахину молились о ниспослании урожая, о прекращении болезней, иногда его возводили в ранг единого бога абадзехов [Ан, 1940, с. 14; Дьячков-Тарасов, 1902, с. 24]. Представленная в легендах связь культа с водой и животным (коровой) выражает архетип, примеры которого знает древняя мифология, в частности, в лице богини Иштар. Н. Я. Марр соотносил ее образ с архетипом «женщина... вода — водное небо — небо», один из ее символов видел в корове (что не исключало и символа «разъяренный бык»), а долевые формы — в божестве скотоводства (абх. Айтар, он же бог плодородия), «матери коров» (абх. Джабран), богине охоты, богине — будущее море и др. [Марр Н., 1927]. С водой была связана и Исида. Примеры аналогичного порядка предлагает кавказский фольклор. Одним из эпитетов центральной героини нартского эпоса осетин Сата́ны служит имя богини лесов и диких животных — Мезитхи (позднее божество мужского рода, покровитель зверей и охотников). В том же эпосе мать знаменитых героев является дочерью повелителя морей Донбеттыра. Наконец, связь аналогичного порядка обозначают материалы языка. В абхазском языке слова «корова» и «старуха» (в значении женского начала, родословного ствола семьи/рода) — однокоренные (настоящий пример особо поучителен тем, что в традиционном хозяйстве абхазов уход за скотом, доение скота, в том числе коров, составляли прерогативу мужчин) [Инал-Ипа, 1954б, с. 256].

Таким образом, ритуальное становление женщиной подразумевало для молодой прохождение через сложный обрядовый комплекс. Он включал выход из состояния «небытия», «оживание», динамическое и пространственное освоение окружающего мира, принятие от женщин пожилых «эстафеты Женской Роли». Становление женщиной, естественно, подразумевало и изменение физического состояния новопосвященной.

§ 3. Первая встреча с мужем

Подготовка девушки к встрече с мужем на брачном ложе начиналась задолго до самой свадьбы. Уже через непроизвольно услы-

шанные разговоры женщин у родников, в других местах их традиционных встреч она узнавала нюансы своей будущей семейной жизни. Накануне свадьбы и в первый ее период такие разговоры велись целенаправленно.

> Угощаемая своими родственницами, невеста имеет удовольствие... слышать от женщин множество приятных замечаний и намеков относительно положения, в котором она будет находиться в день вступления в дом молодого мужа, для чего советуют ей — не стесняясь, кушать больше, чтобы до того времени укрепиться в теле; вместе с тем они, как опытные, считают необходимым сообщить ей обо всем, что каждая из них волей-неволей испытала во время первой уединенной встречи с мужем, и если от открываемых секретов невеста конфузится, то ее ободряют словами: «Такой существует адат, так Бог повелел».
>
> [Львов, 1870, с. 23—24]

Обычай надевания корсета на 10—12-летнюю девочку тоже являлся подготовкой к брачным отношениям, ибо снятие такового знаменовало их начало. Корсет в прямом и переносном смысле сковывал развитие в девушке физиологической женственности, символизировал закрытость этой стороны ее естества (но, очевидно, и концентрацию фертильного потенциала). Ареал бытования девичьего корсета включал Черкесию, Кабарду, Карачай, Балкарию, Абхазию, частично Осетию, эпизодически он встречался у ингушей и чеченцев. Это был обязательный атрибут одежды лиц знатного происхождения, в большинстве районов очерченной зоны простолюдинки его не носили, хотя, по свидетельству Хан-Гирея, в Черкесии «все девицы без изъятия их носят» [Адыги, 1974, с. 163; Студенецкая, 1989, с. 43—45; Хан-Гирей, 1978, с. 251].

В иных территориях края, среди представителей разных сословий, в простонародной культуре мотив сокрытия, стягивания женского природного естества девушки-невесты тоже представлен отчетливо. В ряде мест Дагестана многочисленные компоненты костюма укутывали ее тело подобно кокону. «Наряд невесты (лачки. — *Ю. К.*) состоит из 1 рубахи, 3 пар шаровар, 1 платья, 1 шелкового халата и большого количества головных платков. Лицо ее закрывают тонким шелковым платком („бухга“)» [Панек (Аа), л. 15—16]. В аварском селении Тлярош «молодая, отправляясь в дом мужа, надевает на себя все свои платья, сколько бы их ни было у нее, причем платья зашиваются одно к другому самыми крепкими суровыми нитками. Сугубое внимание обращается на прочное укрепление шаровар» [Каранаилов (А), л. 11]. Дагестанская невеста могла быть перетянута и крепким шерстяным шнуром *мухулчбакъ* [Гаджиева, 1985, с. 245]. Аналогичный элемент экипировки невесты — матерчатый пояс был присущ традиции армян. Параллелью ему служили крестообразно повязывавшиеся жениху разноцветные ленты или платки [Акимов, 1899, с. 85, 87, 88; Патканов, 1872, № 24]. Очевидно, как и пояс не-

Черкес и черкешенка
(По: Hamar-Dabanov E. Moskoviter und Tscherkessen. Skizzenbuch aus dem Russischen. Leipzig, 1846. Th. 1)

весты, платки на женихе предполагали концентрацию физических сил их обладателей.

В свадебном обрядовом комплексе народов Дагестана рельефно выделен мотив посягательства на супружеские права жениха его сверстниками. Со стороны того же круга участников праздника звучали упреки и обвинения в адрес невесты за ее «измену» им. Молодая и молодой выплачивали юношам и девушкам искупительный выкуп, обычно в виде угощения. Согласно преданиям, претензии холостой молодежи к новобрачным в прошлом были предельно серьезными, что вынуждало последних проводить свою первую ночь где-нибудь в поле, скрытно от всех. Те же источники свидетельствуют и об иных обычаях. Если два друга женились одновременно, то на вторую ночь они могли обменяться женами. Другой обычай — когда молодая после проведенной с мужем брачной ночи выходила к гостям, то присутствовавшие в доме мужчины старались ее похитить, и тот, кому везло в затее, имел право обращаться с ней «несколько вольно» [Агларов, 1964, с. 135—136; Сергеева, 1959, с. 35—36]. В практике же второй половины XIX—начала XX в. подобные претензии облекались в игровую форму и известны как обычай «мять/топтать постель». «В десять или одиннадцать часов ночи снимают покрывало с новобрачной. При публике постилают постель, и все молодые люди бросаются на нее» [Амиров, 1873, с. 32]. «Топтание» постели новобрачных могло происходить и на следующее утро, в нем было возможно участие детей и подростков, что объяснялось пожеланием рождения у молодой пары первым ребенком сына. Вместо упомянутых действий кто-либо из мужчин мог бросить на постель свою папаху или то же проделывали с мужскими головными уборами девушки, находившиеся вместе с невестой в брачной комнате [Булатова, 1988, с. 169; Гаджиева, 1985, с. 242—243].

Схожие обычаи бытовали и в некоторых других частях края. В Хевсурети на постель новобрачных ложился мальчик и вставал лишь после одаривания его деньгами и яблоками. В центральных районах Грузии в этой же роли выступала постельничая (*квешагебис-дамчери*), у которой постель «выкупалась» [Зиссерман, 1854, с. 28; Мтавриев, 1902, с. 158; Эристов, 1847а, № 14]. Среди ингушей мужская молодежь не посягала на брачное ложе, но оставалась в комнате, предназначавшейся молодым, до тех пор, пока не получала угощения; все вместе это называлось «исполнить обычай» [Далгат Б., 1929, с. 334].

Характерную особенность «первой встречи» молодоженов в Дагестане (народы аваро-андо-цезской группы) составляла борьба между женихом и невестой. К такому состязанию родственники готовили девушку заранее. Мать даже устраивала для дочери специальные тренировки. Сшивание частей костюма невесты нитками, опоясывание поясом девственности в глазах местных жителей подразумевало создание молодому дополнительных трудностей при овладении ею. С этой же целью с головы невесты сбривали волосы (это мог делать сам жених) и натирали голову жиром. Окружающие выказывали явные симпатии девушкам, умевшим дать надлежащий отпор женихам. Случалось, что борьба молодоженов не заканчивалась в первую ночь и продолжалась на следующую. По этому поводу и в посрамление жениху на крышах домов его родственников каменные катки, используемые для трамбовки глинобитных крыш, ставили в вертикальное положение. Однако в критических ситуациях, когда ни одна из сторон не могла добиться успеха в состязании, реальную поддержку оказывали все-таки жениху [Гаджиева, 1985, с. 245—246; Каранаилов (А), л. 2—5, 9—15]. Очевидно, иной исход борьбы был возможен лишь умозрительно и сценарием обряда не допускался.

Своеобразным знаком победы жениха над невестой, его власти над ней или, как выражались жители Южного Дагестана, актом «поучения» невесты, «пока с нее еще не снято свадебное покрывало», служил удар, наносимый им новобрачной в момент ее ввода в свадебную комнату. Удар мог совершаться рукой, ногой, плеткой и приходиться по голове, спине и т. д. «Невесту вводят в комнату, а жених ожидает ее за дверьми. Как только она переступит порог, он дает ей хорошего-прехорошего пинка». Подобный обычай был известен даргинцам, кумыкам, лакцам, табасаранцам, азербайджанцам, чеченцам [Амиров, 1873, с. 31; Гаджиева, 1985, с. 237—238]. По мнению Я. В. Чеснова, ритуальное «битье» невесты подразумевало придание ее телу плотности, объема и массы при переходе от состояния «небесного», «легкого», «летающего» девичества к противоположному состоянию женщины [Чеснов, 1994а, с. 345]. Впрочем, такое «битье» семантически близко описанным ранее манипуляциям оружием при снятии с невесты головного покрывала и может оцениваться как знак вступления молодого в брачные отношения с женой. Вспомним в этой связи, что обручение порой свидетельствовалось «приложением/на-

ложением руки». Отчасти и побои, которые учинял муж жене (ср.: «Ласки горцев к женам своим выражаются ударами»; «Щипали, щипали невесту, она и забеременела») ([Львов, 1870, с. 31; Глушаков, 1903, с. 48]; см. также: [Бутаев, 1915, с. 45—46]), помимо прочего могут интерпретироваться с учетом упомянутой знаковости (ср. с бытовавшей у русских словесной формулой: «Коли муж не бьет, значит, не любит») [Костомаров, 1992, с. 202].

В целом дагестанский (условно) сценарий первой встречи молодых характеризовался активным преодолением женихом сопротивления невесты, часто далеко не игрового, подчинением ее себе. В других районах Кавказа его поведение отличала большая церемонность, доходившая порой до услужливости.

Яркий пример тому являет описание, составленное на кабардинском материале:

> Первые три ночи жених обязан раздевать невесту. Первым долгом он, сняв покрывало с стоящей невесты, скидывает с ее головы галунную шапку и весь головной убор, затем верхний костюм; после, посадив ее на чем-нибудь, разувает ее. Таким образом доходит до корсета, который он скидывает осторожнейшим образом... (ибо на следующее утро девушки. — *Ю. К.*) осматривают корсет и если найдут следы употребления ножа для скорейшего развязывания или какую-нибудь перерванную нитку, то бесцеремонно сочиняют про молодого сатирическую песню... На четвертую ночь жених беспечно валится на кровать одетый, как бы вовсе не думая ложиться спать, и тут молодая должна уже его раздеть.
>
> (В эту же, четвертую, ночь молодая впервые заговаривала с мужем).
>
> [Кашежев, 1893, с. 151—152]

В такой же манере происходила первая встреча молодых без свидетелей у осетин, балкарцев, абхазов, ингушей [Акимов, 1888, с. 148; Грабовский, 1869, с. 16; Инал-Ипа, 1954а, с. 133; Кануков И., 1879, № 54; Шегрен, 1846, № 28]. В Грузии жених сажал молодую на постель, снимал с ее правой ноги башмак, затем расстегивал крючки на правом рукаве платья, после чего их оставляли одних [Эристов, 1847а, № 14].

Снятие корсета с невесты (в тех традициях, где данный элемент одежды бытовал) несло конкретную знаковую нагрузку. В осетинском языке корсет обозначается термином *хæлынкæрц*, который, по мнению И. Д. Канукова, образован от слов *халын* — 'распутываю' и *кæрц* — 'шуба', 'покров'. Соответственно, снимая корсет с молодой, муж «распутывал» эту шубу, так как «корсет запутывается глухими узлами». Если приведенная этимология небеспочвенна (иной вариант этимологии см.: [Абаев, 1989, с. 171]), то в настоящем случае представлен еще один вариант использования символики шубы в свадебной обрядности. «Распутывание» «шубы»-корсета означало «освобождение» фертильной энергии молодой женщины. О том же свидетель-

ствуют доводы к его использованию и последствия ношения. Корсет препятствовал развитию груди, заметное выделение которой в фигуре девушки расценивалось как признак ее нескромности и «позорного поведения». Зато после снятия корсета «грудь, почувствовав свободу, развивается неимоверно быстро», а подобная «дородность» применительно к женщине считалась показателем красоты [Адыги, 1974, с. 265; Кануков И., 1878, № 292; 1879, № 54; Шегрен, 1846, № 28] (ср. текст ингушской сказки: «Я женщина в теле, упитанная и лицом красивая; мои груди лежат /укладываются/ у меня на плечах») [Далгат У., 1972, с. 325]. То есть со снятием корсета, с первого общения с мужем в невесте физически рождалась женщина, а супруг был творцом «женскости» новобрачной.

Ответственностью данного акта определялась церемонность поведения жениха, обретавшая оттенок услужливости. Но подобные характерные черты его поведения объясняются и опасностью, дух которой до известной степени определял атмосферу происходящего. Опасность «сглаза» была вероятна для невесты, и потому ее охранял вооруженный «караул». Большая опасность грозила жениху, ибо от него зависело «сделать» или «не сделать» девушку женщиной. Последнее, в свою очередь, связывалось с наличием «силы» у жениха.

Знаковым эквивалентом «силы» жениха служило принадлежавшее ему либо передававшееся кем-либо из окружения в ходе свадебных церемоний холодное оружие — кинжал или сабля. Равно недоброжелатель с целью лишить жениха половой способности вынимал в момент заключения брачного договора или венчания свой кинжал из ножен и вкладывал обратно другой стороной [Чурсин, 1995, с. 39]. Его коварству стремились всячески помешать, но одновременно и наделить сакральностью «силу» жениха. В соответствии с древней мифологемой, последняя могла переходить к человеку от животного, приносимого в жертву. В Ингушетии непосредственно перед интимной встречей молодых резали барана [Далгат Б., 1929, с. 336]. В Армении жертвовали быка. Жених делал ножом крестообразный знак на шее быка или разрезал шею полностью, смачивал нож кровью жертвы и убирал его в карман, где хранил до брачной ночи. Он также мог выдернуть волоски из хвоста быка и вложить их между лезвием и ножнами кинжала. В свою очередь кавор (посаженый отец) погружал в кровь открытый замок, замыкал его там и в таком виде сохранял до известного времени, а мать жениха окрашивала кровью жертвы нитки [Акимов, 1889, с. 86; Карапетян, 1950, с. 93—94]. Сила смоченных кровью предметов должна была проявить себя на брачном ложе, там открывались нож и замок.

Сама интимная встреча молодых могла происходить далеко не сразу после официального бракосочетания. Эти события часто разделяло несколько дней. Согласно старинному свадебному церемониалу армян и грузин, во время венчания священник надевал на шею жениха и невесты шелковый шнурок *нарот*, а концы его скре-

плял на груди воском, к которому прикладывал печать с крестом. «Сим обрядом возлагается на них обязанность хранить целомудрие свое до тех пор, пока не снимутся возложенные на них печати. Разрешение обыкновенно получается на третий или четвертый день после венчания» ([Гордеев, 1831]; см. также: [Зубарев, 1830; Майсуров, 1856]). Автор приведенной цитаты Г. Гордеев отмечал, что этот обряд заимствован от греков, то есть, очевидно, из Византии. Однако приуроченность брачной сцены к третьей или четвертой ночи свадьбы фиксируется и среди ряда народов Северного Кавказа, где она воспринималась как норма адата, обусловленная неприличием «идти к жене по такому делу» при народе, то есть при гостях [Далгат Б., 1929, с. 334—337; Карачаевцы, 1978, с. 251; Шаманов, 1979, с. 102]. У армян символ возложенного на молодых запрета — нарот представлял собой нитки белого или зеленого и красного цветов. По оценке одного из авторов конца XIX в., он обозначал мир между супругами. Впрочем, тот же нарот, использовавшийся при крещении ребенка, служил «символом освобождения от первоначального греха» [Зелинский, 1899а, с. 168]. По-видимому, и для свадебного обряда ближе к исходному был последний из упомянутых семантических оттенков. Такой нарот иносказательно называли еще «брачным поясом». Его мог разрезать вместе с дружкой священник, либо священник развязывал нарот, а крестный брат держал в этот момент над головой новобрачных обнаженную саблю и ножны крестообразно (!) [Зубарев, 1830; Патканов, 1872].

Жесткие предписания относительно интимных отношений новобрачных бытовали в Хевсурети. Здесь акт бракосочетания не означал образования семьи. Совместная жизнь мужа и жены начиналась лишь через год после свадьбы (реально — помолвки), и этот промежуток времени молодая проводила в родительском доме. Однако до отъезда к родителям, шесть дней или несколько дольше, невеста находилась в доме мужа. В источниках данный период описывается по-разному. «Муж и не знает, где именно ложится на ночь его нареченная. Он не смеет разделить с нею ложе, это считалось бы прелюбодеянием, которое, в глазах хевсура, составляет позор и преступление». Либо один раз за шесть дней они все-таки ложились вместе, но ограничивались одними ласками. (Примечательно, что, исполняя всяческую домашнюю работу в эти дни, молодая, однако, не могла ходить за водой и печь хлеб.) По прошествии же года и окончательного водворения в доме мужа (что в обрядовом отношении фиксировалось сшиванием их платьев ниткою у плеч) супруги разделяли общее ложе только первые три дня, а затем встречались тайком. Спать в разных помещениях они могли до рождения первого ребенка. А это обычно происходило через 3—4 года, ибо более раннее появление ребенка на свет считалось предосудительным [Зиссерман, 1851, № 23; Макалатия, 1940, с. 147—148; Тедорадзе, 1941, с. 141—142; Урбнели, 1890, с. 161; Худадов, 1890, с. 82; Эристов, 1855, с. 111—112].

У пшавов бытовало представление, согласно которому если жених во время поздравления молодых *деканозом* (священником) при общем застолье держал восковую свечу, то «вследствие этого» ему запрещалось разделить с женой общее ложе. Заводить детей ранее 2 лет совместной жизни у пшавов, как и у их соседей, считалось неприличным [Макалатия, 1938, с. 110; Эристов, 1855, с. 112].

О первых встречах с женой, происходивших по истечении года после свадьбы (помолвки), автор «Романа из жизни хевсур» писал следующее:

> Три дня (увещевал отец сына. — *Ю. К.*) у тебя с ней будет одна постель... Многих героев погубили эти три ночи!.. Многие не выдержали испытания и опозорились. Сердце героя должно быть камнем. От теплого тела жены оно не должно таять, как масло. А у многих оно тает, и сгорает слава героя на огне страсти. Три года герой должен избегать жены и не иметь детей. И все тогда будут знать, что крепок этот человек и надежен, как франкский меч в сильной руке.
>
> [Чжимбе, 1928, с. 210]

В прямом смысле от «жара» жены умер, согласно одному из текстов нартского эпоса карачаевцев, герой Орюзмек. Его тело было комбинированным: выше пояса он состоял из плоти, ниже — из свинца. Орюзмеку было предсказано, что он умрет, когда женится — свинцовая половина его тела растопится. Нарт долго избегал женщин, однако конец его был предрешен [Нарты, 1994, с. 363]. В настоящих примерах угроза, подстерегающая новобрачного, объясняется «теплотой», «жаром» жены. Однако другие материалы характеризуют ситуацию иначе.

* * *

В этнографии, мифологии, сказочном фольклоре населения едва ли не большинства районов ойкумены хорошо известны представления об опасности, грозящей мужчине при первом интимном контакте с женщиной. В значительной мере с этим связаны обряды искусственной дефлорации девушек, исполнение аналогичных обрядовых функций лицами, наделенными иммунными свойствами в отношении к сопутствующим данному акту вредоносным силам и последствиям. Вершителями церемонии могут выступать обладатели сакральной и социальной силы и власти — жрецы, вожди, правители, а также представители старших поколений, обретшие подобные качества естественным образом. В мифах индейцев Южной Америки вульва женщин зубаста сама по себе либо в ней пребывают зубастые змееподобные существа, и это дает женщинам возможность поедать или оскоплять мужчин [Мифы, 1994, с. 81—83, 84, 155]. В сказках народов Европы, Передней Азии, Кавказа в девушке-невесте живет дракон/змея, и контакт с ней грозит жениху самыми тяжкими по-

следствиями. Лишь собственная отвага или содействие помощника, часто чудесного, избавляют жениха от участи быть убитым.

> Три раза сверкнула шашка, и три маленьких аждахи (змея. — *Ю. К.*) один за другим выскочили изо рта ханской дочери. «Вот теперь ты можешь забрать свою жену!» — воскликнул юноша в бурке и ускакал в горы.
>
> [Аварские сказки, 1972, с. 88—89] [10]

Свойствами чудесного помощника, покровителя жениха, благодаря мифологеме, наделялось жертвенное животное — бык (возможно заместитель небесного сексуального партнера) или баран, что нередко наблюдается в кавказских традициях. Эти же свойства, но дополнительно к ним и функции заместителя жениха имело божество Дигулибг у кабардинцев, причем последний явно узурпировал права жениха. Образ Дигулибга в фольклоре описывается в тонах конфликтной ситуации. Многочисленные легенды и предания о праве первой ночи оценивают события аналогично. Обладателями подобного права выступают ханы, князья и т. п., т. е. носители социальной власти, и иногда — служители культа (см.: [Гаджиева, 1958, с. 19; Грузинские предания, 1973, с. 215; Ошаев, 1930, с. 64; Предания, 1981, с. 148—149; Ризаханова, 1986, с. 130—131; Смирнова, 1955, с. 153; Умаров, 1974, с. 62] и др.).

В обрядовой практике данный мотив обыгрывается иначе. У армян Ахалкалакского уезда в первую ночь невеста отправлялась в комнату, где размещался кавор, раздевала его, укладывала в постель, а сама шла спать к своему младшему брату. «Сам же жених ложится спать вместе с кавором на постели последнего» (всю последующую жизнь женщина не имела права показываться на глаза своему кавору, тем более разговаривать с ним) [Самуэли, 1902, № 2, с. 63, 64]. Немного отличающийся сценарий первой ночи бытовал среди ахалцихских армян:

> После свадебного обеда телохранитель жениха дает ему с а б л ю; до окончания свадьбы жених должен ее б е р е ч ь и быть настороже, чтобы б р а т н е в е с т ы н е с т а щ и л е е и тем не осрамил бы его... Невеста в первую ночь после свадьбы спит в одной комнате со своим братом, который охраняет ее от молодого, вторую ночь спит с сестрой мужа, а на третью ночь уже с мужем. На третий день утром мать молодого выносит напоказ гостям и семье брачное белье для доказательства честности своей невестки... Шафер не спит первую ночь из боязни, чтобы брат невесты не украл бы сабли жениха.
>
> [Акимов, 1889, с. 89, 90]

В даргинских селениях в комнату, предназначенную для новобрачных, раньше жениха входил его брат. Он снимал покрывало с лица невесты, стелил постель, на которую «кидалась» мужская молодежь, и уже после этого в комнату вводили молодого [Далгат Б.

(А), л. 25]. Применительно к осетинам имеется следующее свидетельство:

> Еще в недавнем прошлом... существовал обычай, согласно которому в одну из первых трех ночей супружеской жизни муж, в знак высокого почтения к матери жены, не сходился со своей женой.
>
> [Кулов, 1935, с. 226]

Краткие сведения относительно сванов разнохарактерны, но в целом выстраиваются по одной схеме. Отношение к фиксированию целомудренности невесты в местной среде могло быть нейтральным, хотя «нередко (имели место. — *Ю. К.*) случаи нарушения целомудрия, кровосмешения, особенно со своими невестками» ([Гулбиани, 1890, с. 90]; см. также: [Ковалевский М., 1890а, т. 2, с. 48]). Подобные факты резонно соотносить со следующей более пространной информацией:

> Обыкновенно жених и невеста венчаются через год или полгода после свадьбы, и хотя все это время невеста живет у родителей жениха, но ложится спать всегда с другими, а не с женихом.
>
> [Маргиани, 1890, с. 77]

Настоящий пример обозначает переход описываемого явления из собственно обрядовой сферы в бытовую. Последняя в той или иной мере соотносится с институтом снохачества.

Наиболее полные сведения на эту тему содержат материалы XVIII—XIX вв. о Западном Дагестане. Вахушти Багратиони относительно цезов (дидойцев), в частности, писал:

> Отец женит малолетнего своего сына, и пока подрастет тот сын его маленький, он сам живет с оной женщиной (невесткой), а когда подрастет сын, тогда уступает сыну ту женщину в качестве жены и делит с ним прижитых от той женщины детей: половину (из числа детей) отдает сыну, и они суть сыновья его, и половину оставляет при себе, и они становятся братьями сына его, мужа той женщины.
>
> [Вахушти, 1904, с. 130—131]

Почти полностью повторяются эти сведения у И.-Г. Гербера, правда, с уточнением, что на взрослых девушках женили трехлетних мальчиков [История, 1958, с. 113]. Внимательный бытописатель середины XIX в. Н. Львов оставил следующие заметки об аварцах и народах андийской группы:

> Хотя на женитьбу сыновей отцы не имеют исключительного права, а в особенности, когда сыновья взрослые, но горцы — большие вообще охотники и мастера извлекать пользу из всего, лишь бы польза эта обошлась им без труда и денежных расходов,— нашли, что можно также извлекать пользу из браков сыновей, женя их далеко не достигшими совершеннолетия. Для этого им приискивают жен взрос-

лых и даже переросл**ых**, которые вполне могли бы исполнять обязанности хороших работниц и в то же время не претендовали на неисполнение (точнее — исполнение. — *Ю. К.*) мужем супружеских обязанностей. Понятно, какие женщины соглашаются выходить замуж за малолетних и брать на себя обязанности работниц из-за куска хлеба и незатейливого платья. Такие женщины называются туземцами чарахороб, кхо-буххараб, что означает в переводе на русский язык — бесталанная, беспомощная. Понятно также, почему дети, рожденные от таких женщин, не должны, по мнению некоторых, быть причислены к их семействам... Хотя такие браки совершаются по всем правилам шариата, который обязует всякого мужа быть мужем не номинальным, но отцы, из личных интересов, находя вредным для таких супругов разделение брачного ложа, стараются внушить подрастающим мужьям отвращение к переросл**ой** жене и проповедуют о неприличности сожития с такими женами.

[Львов, 1870, с. 19—20]

Согласно источникам XIX в., прецеденты снохачества случались и в Осетии [Гакстгаузен, 1857, ч. 2, с. 101; Ковалевский М., 1890а, т. 1, с. 22; 1979, с. 159; Харузин, 1903, с. 81; Шегрен, 1846, № 28]. К периоду раннего средневековья относятся сведения аналогичного порядка об Армении и Прикаспийском Дагестане [История, 1861, с. 194; Самуэли, 1902, № 2, с. 65]. На рубеже XIX—XX вв. среди лезгин, вайнахов, талышей, армян имели место браки между взрослыми девицами и малолетними мальчиками. Но аргументировались они интересами экономическими, выгодой получения дополнительной рабочей силы в хозяйстве. Упоминания о сожительстве свекра с невесткой в подобных случаях отсутствуют [Акимов, 1888, с. 143; Вашакидзе, 1903, № 253; Ган, 1903, с. 18; Зелинский, 1899а, с. 157; Чурсин, 1926, с. 31].

Сюжеты о снохачестве представлены в местных преданиях и сказках. Счастливый конец фольклорного текста предполагает изгнание с позором отца, превращение его в камень, который сын разбивает на мелкие куски. Однако отношение к сожительству свекра с невесткой может передаваться и в нейтральных тонах [Кулов, 1935, с. 185; Осетинские сказки, 1959, с. 227—233; Сказки, 1965, с. 88—93]. У цезов бытует два варианта предания о праве первой ночи. Согласно одному из них, этим правом пользовался некий хан, согласно другому — отец жениха. В последнем случае конец такому порядку якобы положила мать жениха, явившаяся ночью после свадьбы к своему мужу под видом новобрачной. Когда ее хитрость раскрылась, то не только собственный муж, но и все люди поняли непристойность совершавшегося ими ранее — и подобный обычай был отвергнут и забыт [Карпов, 1993а, с. 126]

Примечательно, что современные цезы к недевственности невесты относятся равнодушно, связывая возможную ее утрату с естественными причинами. Аналогичные сведения о жителях Западного Даге-

стана, соседях цезов, сообщал в свое время Н. Львов. По его словам, среди местного населения не было принято оповещать собравшихся на свадьбу о целомудренности невесты, и это отличало их от других народов, у коих наличие или отсутствие целомудренности всегда констатировалось.

> Не опровергая того, что девица должна тщательно сохранять целомудрие, они вместе с тем не претендуют за потерю его. Такая непретендательность основана на существующем с незапамятных времен у горцев убеждении, что девушка-горянка легко может лишиться своей невинности без участия мужчины — от тяжелых работ, которыми девушки начинают заниматься с очень ранних лет, от лазанья по скалам и прыганья через рвы. Кроме сказанных причин этому способствует женское очищение, начинающееся у горянок очень рано.
>
> [Львов, 1870, с. 29, 30]

Подобное положение действительно разительно отличалось от обычаев населения остальной части края. В качестве примера приведу выдержку из описания соответствующей сцены свадебного торжества у кумыков:

> На рассвете подруги молодой спешат к ней с поздравлениями, а главное, чтобы посредством осмотра простыни и других принадлежностей брачной постели удостовериться в целомудрии молодой. Затем девушки влезают на крышу сакли и затевают песню «вararушай-ханым»; к ним присоединяются молодые парни, и начинается пляска. Покричав и поплясав вдоволь, девушки спускаются с крыши к молодой.
>
> [Головинский, 1878а, с. 295]

Несмотря на некоторую разнохарактерность оценок того, что происходило или могло происходить между молодыми в их первую встречу наедине и отражено в фольклоре, в сведениях об обрядовой и повседневной жизни насельников Кавказа разных эпох общая семантическая канва события вырисовывается вполне определенно. Перед реальным женихом, как и перед героем сказки, стояла «трудная» задача покорить, завоевать невесту, оставшись при этом самому по возможности целым и невредимым. Материалы обозначают несколько вариантов ее решения. Это мог быть, как в ряде районов Дагестана, открытый «поединок» молодых. Ход борьбы отличало упорство сторон, а итог — предрешенность исхода, обусловленная хорошо известной установкой о превосходстве мужчины над женщиной и соответствовавшая мифологеме. О последнем можно судить уже на том основании, что, реализуясь в обряде узко локально, упомянутый вариант широко использовался фольклором. В сказках популярен сюжет о борьбе героя с девой-богатыршей, удачу в которой ему приносят не только собственные сила и ловкость, но и знание об истоках могущества соперницы, полученное от «чудесного помощника». В одних случаях герой побеждает, раздавливая рукой грудь

девушки, в других — завладевая принадлежащим ей волшебным предметом. В качестве такового обычно оказывается плеть, с чьей помощью красавица безжалостно расправлялась с предыдущими незадачливыми искателями ее руки [11].

Иной вариант решения «трудной» задачи — наложение запрета на контакт молодых супругов на определенный срок. Такой временной промежуток очерчивает их переход из статуса холостяка/незамужней в статус женатого/замужней. Обряд ограничивает его тремя днями. На этот срок на молодых надевается нарот, да и без наложения оного им запрещается встречаться ночами. В настоящем случае, как и в предыдущем, разительную параллель обряду являет сказка:

> Вошел к ней царевич и говорит: «Ты — жена, а я — муж». Женщина сперва отказывалась, а потом сказала: «Ну ладно, я согласна; только знай, что тебе и трех дней не прожить... потому что каждый третий день приходит сюда гвелешапи, да такой могучий, что стоит ему один только вдох сделать — проглотит тебя...»
>
> [Грузинские сказки, 1988, с. 313]

Среди народов Кавказа широко бытует сказочный мотив о коварной жене. Он сводится к описанию злоключений незадачливого мужа, точнее — жениха, который в первые три свадебные ночи заколдовывается своей женой. Ударом плети или палки она еженощно превращает его то в одно, то в другое животное (показательно, что эти же предметы фигурируют в обряде в качестве атрибутов жениха и «снимателей» головного покрывала невесты при «покорении», «битье» ее, в сказке же они атрибуты чародейства женщины). В сказочном изображении ночи часто растягиваются на годы, и герою суждены длительные скитания и приключения, приводящие в итоге к «чудесному помощнику» и затем к счастливому избавлению от злых чар и коварной жены. Поводом для подобного поведения жены служит ее нелюбовь к молодому мужу и предпочтение ему другого лица.

Этому сказочному мотиву по сути близок иной сказочный же мотив о судьбе незадачливой супружеской четы. Его сюжетным ядром является история потери мужем носа (за которым скрыта фаллическая символика), происшедшей так или иначе по вине жены. Фабула появляется за счет объединения этой повествовательной линии с историей другой пары — девушки и сватающегося к ней юноши. Перед соискателем руки девушки ставится «трудная» задача — выяснить судьбу «безносого». Герою удается выполнить задание, совершив поступки, достойные «джигита», и в итоге вернуть счастье в семью «безносого», а самому — жениться. В настоящем случае наблюдается не только дубликация персонажей (семейных пар), но и совмещение двух историй в одну, за счет чего сказка становится выразительно-назидательной. «Безносый» муж в оригинальных редакциях предстает малодушным трусом, в прямом и переносном смысле антигероем, что предопределяет его участь. Молодой человек — пол-

ная ему противоположность, и его счастливая женитьба в финале прямое тому доказательство.

Противопоставление героя и антигероя с их разными характерами и особыми линиями судьбы оттеняет причину подобного своеобразия. Сказочный текст отчетливо показывает, что незадачливость антигероя в супружеских отношениях вызвана его неинициированностью, т. е. непрохождением в свое время испытаний, которые надлежит пройти молодому человеку перед тем, как стать мужчиной и мужем. Лишь позднее, повстречавшись с юношей и волей-неволей совершив достойные мужчины поступки, а также при прямом содействии героя, он возвращает себе «нос». В судьбе юноши не происходит трагических перипетий благодаря своевременности прохождения им через инициацию (испытание) в период сватовства, и это наделяет его иммунными свойствами по отношению к злым, вредоносным силам.

Волшебные превращения жениха в первом из упомянутых сказочных мотивов, его скитания в разной плоти тоже есть специфическое фольклорное отображение идеи инициации-посвящения. Последняя в оригинальном виде предполагает смерть и воскрешение неофита, посещение им иных или иного мира, смену облика, перерождение (подробнее см.: [Карпов, 1996б]).

Впрочем неинициированность героя/жениха грозит опасностью не только его собственной жизни. Возможность того, что злое существо (дракон и т. п.) завладеет невестой, вселится в ее тело, наконец, невеста обретет качества коварной чародейки, в известном смысле тоже обусловлены неподготовленностью молодого человека к исполнению своей роли. В одном из вариантов обряда шансы молодых в единоборстве умышленно уравниваются. Части одежды невесты сшиваются, голова — обривается. В другом варианте ее оберегают, защищают от жениха. В первую ночь она ложится спать в комнате со своим младшим братом, т. е. с неженатым и, следовательно, тоже неинициированным юношей (возможную параллель в фольклоре см.: [Нарты, 1989, с. 274—275]). Его функция — защитить сестру от пока что не готового к вступлению в супружеские обязанности мужа. Одинаковый социальный статус обоих мужских персонажей виден в способности брата невесты украсть саблю жениха — знаковый эквивалент его мужской силы. Реальной силой в этой ситуации наделен лишь кавор. Невеста выказывает ему почтение — раздевает, укладывает в постель, жених же ложится спать рядом с ним, преследуя цель перенять «опыт» и «силу» от «настоящего» мужчины.

Здесь мы подходим к вопросу о «помощнике» жениха, который преображается в его «заместителя», часто узурпируя права молодожена и абсолютизируя собственные функции. Задача такого «помощника»/«заместителя» состоит, выражаясь словами Э. Кроули, «в удалении опасности полового общения для мужа, а может быть и для жены, посредством предварительной церемониальной репетиции

такого общения» [Краулей, 1905, с. 347]. Легенды и предания Кавказа приписывают эту роль держателям власти, реже — отцам женихов, в единичных случаях — служителям культа. Два последних варианта отличают от первого смещение акцента в обрядовую плоскость, хотя и в первом варианте ритуально-мифологический аспект, безусловно, присутствует.

Обряд дефлорации невесты не женихом, а другими лицами, очевидно, правомерно связывать не только и не столько с представлениями о конкретной опасности для юноши первого интимного контакта с женщиной, сколько со страхом перед женщиной как таковым. Ожидаемые последствия есть лишь частные его проявления. Психоаналитики называют это страхом кастрации и к нему возводят поиск «мужским» обществом доказательств вредоносности женской сути. Страх актуализируется тем, что мужчина вынужден реально пройти через необходимость доказать свою маскулинность женщине, а это способно вызвать мужской комплекс уязвимости (см.: [Фрейд, 1990; Хорни, 1993]).

Отзвук подобного социально-психологического клише просматривается в разных культурах, и нередко он становится обстоятельством, регулирующим бытовые и обрядовые сферы жизни. При подчеркнутом превосходстве мужского начала над женским, которым внешне бывала пронизана вся культура и общественный быт, доказывание юношей своей «маскулинности» играло крайне большую роль в его судьбе. «Никакая чеченская девушка, — отмечал И. Бларамберг, — не выйдет замуж за юношу, который не принимал участия в набегах или который показал себя трусом в каком-либо бою» [Бларамберг, 1992, с. 231—232] (ср. из фольклорного текста карачаевцев: «...Нет, ты не годишься мне в мужья... Ты для меня настолько еще молод, что если, сидя на коне, подымешь кверху плеть, то едва достанешь до того места, где у меня раздвигаются ноги». Цит. по: [Дрягин, 1930, с. 24]). Участие в походах — совершенствование в мужском ремесле — помимо прочего служило началом обретения им иммунитета против страха перед женщиной как таковой. Но для непосредственного соприкосновения с конкретной женщиной этого, по-видимому, было недостаточно (не обеспечивало гарантий в данном случае и воспитываемое с детства чувство превосходства над девочкой).

Сценарий свадебного обряда определяла заданная культурно-психологическая установка о неподготовленности юноши-жениха проявить свою «силу» в надлежащей ситуации в должной мере. И «на сцену» выходил «помощник-заместитель». Исполнение данной роли отцом жениха согласуется с местными социорегулирующими нормами уже в плане следования принципу кровного родства со всем обусловленным им набором взаимных обязательств членов одной семьи, «рода». Примеры этого мы видим в обычае левирата, т. е. брака вдовы с братом умершего мужа, который поясняли недопущением ухода

за рамки подобных групп своего «имущества», понимаемого предельно широко. Показателен и другой факт, отмеченный И. Бларамбергом и относящийся к ингушам:

> Они могут иметь пять жен или даже больше, так как после смерти отца его старший сын женится на всех его женах, за исключением своей собственной матери, которая может стать женой других сыновей. Когда ингуша упрекают за этот гнусный обычай, он отвечает: «Мой отец ночевал (лежал) рядом с моей матерью, почему я не могу сделать того же по отношению к его жене?»
>
> [Бларамберг, 1992, с. 217]

Так же и в рассматриваемом случае отец становился помощником-покровителем сына. Он «протежировал» ему во избежание уязвления мужского достоинства не только собственного отпрыска, но и всей кровнородственной группы, к которой принадлежал сам. Мотив покровительства родителей вступающим в семейную жизнь детям прочитывается и в упомянутом осетинском примере. Там жених воздерживался от контакта с невестой в одну из брачных ночей «в знак высокого почтения к матери жены». Фактически отец жениха и мать невесты вступали в комплементарные отношения как между собой, так и по отношению к детям. Каждый из них замещал, действительно или знаково, свое недостаточно подготовленное к супружеству чадо. Ситуация чем-то напоминает инцест, только не классический, а разыгрываемый как бы перекрестно, между представителями разных семей, «родов». Мифологический же подтекст инцеста соотносим с идеей вторичного рождения, перерождения (см.: [Мелетинский, 1976, с. 228; 1984, с. 59—62; Юнг, 1994, с. 226] и след.), а это крайне созвучно одной из основных символических линий свадебного обряда. В новом качестве при вступлении в брак «заново рожденными» оказываются молодые, отныне — муж и жена, мужчина и женщина. Для девушки изменение статуса прямо связано с ее физическим «переделыванием». Новое качество обретают и их родители, особенно если в брак вступают их старшие дети.

Исполнение отцом функций «помощника» жениха, актуализированное их кровным родством, возможно, связано и с древней мифологемой о первопредке-тотеме. К такому выводу на основании анализа сказочных сюжетов о брачной ночи и образов помощника жениха склоняются фольклористы. Право первой ночи возводят к исполнению царем, жрецом, позднее — феодалом функции «всеобщего оплодотворителя» [Криничная, 1988, с. 99—100; Пропп, 1986, с. 325—330]. Из кавказских материалов в этом плане примечательны две редакции предания о праве первой ночи, бытующие у цезов. В них в роли вершителей указанного права выступают хан и отец жениха, т. е. их фигуры взаимозаменяемы. В свою очередь, снохачество, как позднее явление патриархальных среды и быта, резонно оценивать в качестве кардинально измененного отражения и древней мифологемы, и

обрядовой практики, которая имела в виду инициационное «переделывание» девушки в женщину [Карпов, 1993а, с. 133; Христов, 1992, с. 3—14].

Возможности и методы подобного переделывания, подразумевавшие покорение «женской стихии», красноречиво живописуются фольклором:

> Едва бесовка приблизилась, [Хамыц] вскочил, прицелился в нее из ружья, но [оно] не выстрелило, тогда выхватил меч и с мечом в руках бросился за ней. Но где ему было догнать бесовку. И тогда проклял [он] ее мужским семенем (букв.: «проклял собой». — *Коммент. ред.*), говоря: «Оставишь ли ты нас в покое, погибаем из-за тебя!» — и бесовка после этого забеременела.
>
> [Нарты, 1989, с. 191]; см. также: [Нарты, 1989, с. 205; 1991, с. 48]

Аналогично решает данную задачу и обряд. В нем манипуляции оружием возле головы невесты, снятие с нее покрывала, часто осуществляемое шафером (первичное исполнение функций «помощника» жениха) являются начальным этапом обуздания «женской стихии» в невесте. Всплывающий в этой связи в ряде случаев образ божественного покровителя дома/семьи прокладывает нить к мифологическим персонажам.

«Помощники» жениха разновариантны, и хотя их участие в судьбе молодых действенно, однако не настолько, чтобы полностью решить проблему «переделывания» невесты. Большая ответственность ложится на жениха/молодого мужа. Первичная инициированность, обретенная через совершенствование в ратном мужском ремесле, или победа, одержанная в «схватке» с невестой, позволяют ему в ряде редакций обряда приступить к исполнению супружеского долга. В этом случае контакт с женским началом оскверняет его, победа над «женской стихией» делает «нечистым». Наутро после совместно проведенной с женой ночи он, как, например, у агулов, отправляется с дружками на речку, где независимо от времени года и погоды купается, либо, как у карачаевцев, устраивает «очистительный» пир и только после него признается законным мужем [Калоев, 1962, с. 98; Карачаевцы, 1978, с. 251—252]. При таком варианте обрядового перехода молодоженов в статус женатого/замужней изменения фиксировались довольно четко [12].

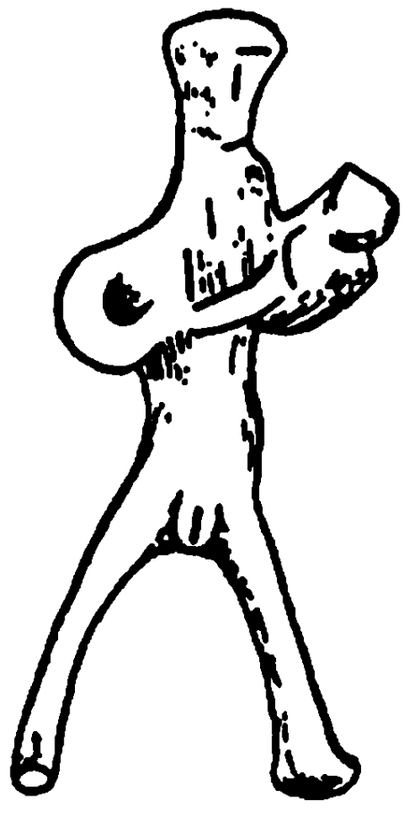
Отличным образом развивались события в других вариантах свадебного обряда. Там смена статусов не совпадала с актом вступления молодых в брачные отношения. Недостаточной считалась предшествовавшая ему подготовка юноши и девушки к супружеским обязанностям, поэтому «переход» включал продолжительный по времени период после свадьбы. Адыгский просветитель Хан-Гирей писал:

> В прежние времена молодой супруг высшего класса после первых суток супружества обыкновенно отправлялся в дальние поиски или

наезды как бы для ознаменования супружеской жизни подвигом отважности.

[Хан-Гирей, 1978, с. 328]

То же было принято и в Осетии, где жених после трех брачных ночей уезжал в «годичный поход» (*афæедзбалц*). С последним связывалось становление мужчины (*куы слæг ваййы* — 'когда мужчиной становятся') [Чочиев, 1985, с. 45—46, 86, 111]. Тогда же молодой кумыкский князь покидал отчий дом и на несколько месяцев пересе-лялся к аталыку; обычай назывался *гиев атлангъан* ('жених сел на коня') [Гаджиева, 1995, с. 132—133]. На четвертый день после свадьбы отправляются на борьбу с врагами, в поход или на охоту герои сказок, эпоса, легенд (см.: [Нарты, 1989, с. 36; Памятники... 1925, с. 46, 51; Пачулиа, 1986, с. 190—191]). Длительное пребывание молодого в походе — «для ознаменования супружеской жизни подвигом отважности» — являлось завершающей фазой становления мужчины/мужа. Одновременно это был процесс очищения, процесс восстановления силы, растраченной женихом при общении с невестой. Вспомним карачаевского Орюзмека, растаявшего в объятиях женщины. Терял свою силу в аналогичной ситуации и герой ингушской сказки. Но, к счастью для себя, терял не полностью, так что оказался в состоянии дать отпор своим недругам. В завершение он «пожелал испытать, сколько у него осталось силы после женитьбы. С этой целью он влез на вершину горы и поставил один на другой три камня громадной величины», и эта конструкция весьма напоминала собой фалл [Далгат У., 1972, с. 311—316, 426]. На тот же годичный срок могла уходить из дома мужа в родительский дом и молодая либо отправлялась туда для рождения первого ребенка. Возвращение из похода мужа «совпадало» с рождением ребенка, и после этого молодые уже окончательно водворялись в собственном доме или доме свекра и свекрови. Имевшее распространение среди хевсур обыкновение заводить детей через 3—4 года после свадьбы, а у пшавов — через 2 года было 2—3-кратным увеличением такого переходного периода.



Глава 3

МАТЕРИНСТВО

§ 1. Ожидание

По народному убеждению армян, женщина произведена для размножения рода человеческого, а потому каждая женщина родится на свет с этими задатками; если же некоторые женщины, по выходе замуж, не родят, то это происходит по двум причинам: или по их грехам за не особенное почитание или за оскорбление какого-нибудь святого, или, наконец, кто-нибудь из врагов, ненавистников заколдовал женщину, чтобы она не родила.

[Бунятов, 1896б, с. 252]

Подобный характерный взгляд на предназначение женщины в судьбе рода человеческого, женского начала в мироздании был свойствен всем насельникам Кавказа. В целом, аналогично объяснялись и причины неспособности исполнения указанной миссии. Бесплодие замужней женщины трагически переживалось мужем, родственниками с обеих сторон, ею самой. Но если для мужчины ситуация допускала компромисс, предполагавший повторную женитьбу с целью рождения ему детей другой женщиной, родственники могли сочувствовать или обвинять женщину, то для нее самой поиск путей становления матерью являлся борьбой за достойную, по меркам конкретной среды, жизнь. Поэтому большая часть отправляемых женщинами религиозных треб адресовалась покровителям чадородия, у которых испрашивались и вымаливались дети и особо мальчики — продолжатели родового древа мужа.

Моления о ниспослании детей совершались женщинами регулярно, но особый характер они приобретали при затягивавшейся по времени неспособности зачать или выносить дитя. Иллюстрацией первым обрядам служат ежегодные моления жительниц Ингушетии и Чечни покровительнице плодородия, деторождения Тушоли:

...Божье лицо, Тушол, дай нам благодать свою. Мы, почитая твой день, являемся к тебе. Сделай так, чтобы неродившие родили детей, а

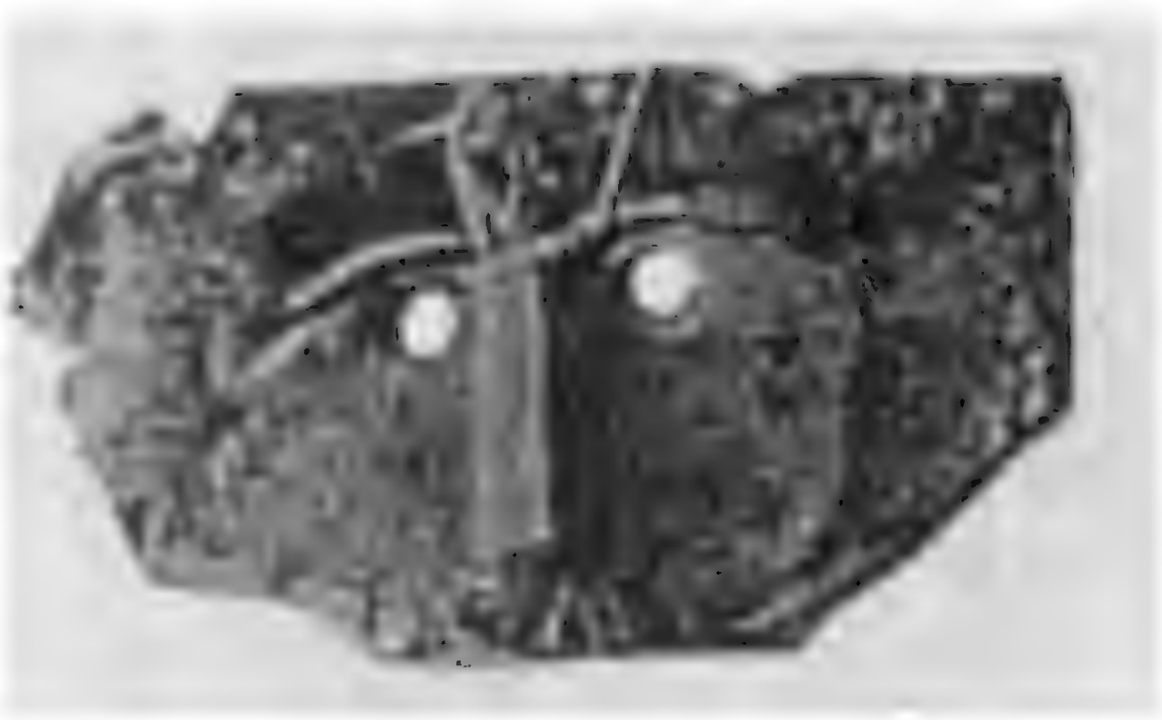
родившихся оставь в живых. Пошли нам обильный урожай. Пошли дождь масляный и солнце лекарственное.

[Далгат Б., 1893, с. 101]

В указанных районах насчитывалось более десятка святилищ Тушоли. Так же и возле горных селений Осетии располагались места почитания покровительницы чадородия Мады Майрæм. К ним на третий день после свадебного пира приводили новобрачную. В честь Мады Майрæм регулярно устраивались общественные женские празднества. К помощи упомянутых божественных персон обращались и в том случае, когда ожидаемые последствия брака длительное время не проявлялись. Во время ночных молений в святилище Тушоли, располагавшемся в селении Кок Хамхинского общества Ингушетии, «желающие прихожанки в чаянии избавиться от бесплодия могли прикасаться грудью к идолу», который являл собой поясную фигурку божества с металлической пластинкой-личиной.

Данный культовый объект имел напарника в лице выразительного каменного фаллоса *кобыл-кэры*. Последний располагался неподалеку от святилища Тушоли. Бесплодные женщины отбивали от каменного памятника кусочки и вешали их себе на шею. Во время устраивавшихся возле кобыл-кэры обрядовых мистерий «шестьдесят девушек и бездетных женщин катались верхом (!? — *Ю. К.*) около камня» [Шиллинг, 1931а, с. 34; Шиллинг, 1934, с. 110—111]. Связь двух культовых объектов выглядит предельно очевидной. Б. А. Алборов, усматривая в слове *Тушоли* измененную форму табуированного имени божества *Сусоли* (основания чему дают примеры «переименовывания» женщинами культовых объектов и предметов) и соотнося основу последнего с обозначением в осетинском языке фаллоса словом *sus*, видел в Сусоли-Тушоли «бога мужского плодородного органа» [Алборов, 1928, с. 25—26]. В свою очередь, Е. Г. Пчелина считала осетинское Майрæм первоначально божеством мужского рода, слившимся с христианской Богоматерью. Местные жители говорили о нем так: «Майрæм — брат Уастырджи». Кроме того, святилище Майрæм в Цейском ущелье Северной Осетии имело стропила кровли фаллической формы [Пчелина, 1937, с. 86].

Фаллический памятник близ селения Кок в Ингушетии
(По: [Крупнов, 1971. С. 47])



Металлическая личина богини Тушоли
Фото Е. М. Шиллинга. (По: [Крупнов, 1971. С. 185])

Высказываемые некоторыми исследователями возражения по поводу данных предположений [Бесаева, 1976, с. 9] не отвергают саму связь объектов почитания божеств плодородия с культом фаллоса.

О популярности и многочисленности фаллических каменных стел на Кавказе уже говорилось. Довольно широко бытуют в регионе и ктеисические памятники — каменные валуны с расщелинами, выемками, отверстиями (жерновой камень) и т. п., к которым приходили женщины испрашивать детей, молока и т. д. (см.: [Берже, 1879, с. 84; Булатов, 1990, с. 75—76; Минкевич, 1893, с. 376; Мужухоев, 1989, с. 51; Чибиров, 1984, с. 149—150; Шиллинг, 1931а, с. 21—22] и др.). Помимо принесения жертв таким памятникам женщины во время отправления молитвенных треб терлись о них, «ложились на них голым животом и движениями тела растирали свой живот» [Минкевич, 1893, с. 375]. По свидетельству исследователя 1920-х гг., в Южном Дагестане «жена с мужем отправляются в селение Кюхэль, в котором находится большой камень, имеющий форму кровати с подушкой. Женщина предварительно умывается, после чего ложится спать с мужем на этот камень. И она беременеет в том лишь случае, если увидит сон, в котором может присниться все за исключением... мула» [Буткевич (А), л. 25].

В приведенных примерах ярко выражена соотнесенность архетипа камня с зарождением жизни (этим, впрочем, не ограничен сам знаковый спектр архетипа) (см., напр.: [Чеснов, 1994б, с. 60—61]). Образные иллюстрации того же предлагает и фольклор. В первую очередь это касается сюжета нартского эпоса о рождении героя из камня.

Кабардинский текст:

Сатаней-гуаша у реки стирала. Нартский пастух, которого звали Сосом, пас коров на другом берегу реки. Не совладал он с собой, семени своего не смог удержать, попал им в камень, лежавший рядом с Сатаней.

[Нарты, 1974, с. 189]

Абхазский текст:

...Видя, что ему не под силу преодолеть реку, пастух крикнул в сторону Гуаши:

— О, Гуаша, прислонись к той большой каменной глыбе (к скале) и покажись мне в голом виде!

Сатанай-Гуаша, как была — голая, подошла и прислонилась к скале. Когда к ней стало приближаться мужское семя, отправленное пастухом оттуда (с того берега), она отскочила. Семя пастуха попало в камень, вонзилось в него, и на камне обозначился образ ребенка.

[Салакая, 1976, с. 170]

Балкарский текст:

...Нартский пастух Созук, говорят...
На солнечном берегу большого Адиля...
Он пас пестроголовых баранов...
Когда он, присев на белый камень, смотрел...
Красавицу Сатанай на другом берегу увидел...
Ой, от вожделения чуть не умер...
Семя Созука, как стрела, полетело...
И в камень состар, на котором Сатанай сидела, попало.

[Нарты, 1994, с. 364]

Осетинский текст:

Однажды Сатана стирала белье на берегу реки. А на другом берегу пастух пас стадо овец, и когда он увидел Сатану, то не совладал с собой... и вошел в воду... Может, холодная вода тому была причиной... но вскочил он на серый плотный камень. С камня смотрел на Сатану [тот пастух], и упал он навзничь на камень, и пролилось его семя на камень...

[Нарты, 1989, с. 86]

Первый ингушский текст:

Одна девушка доила коров. Близ того места, где она доила, лежал синий камень. Молодой человек, любивший эту девушку, сел на этот камень и, глядя на нее, пришел в возбуждение, отчего с ним произошло что-то; и от этого в камне образовался зародыш Соска Солсы...

Второй ингушский текст:

В одном месте был раздвоенный камень. Один молодой человек лег на этот камень и заснул, в это время мимо него прошла любимая им девушка. Он ее увидел во сне и имел с ней сношение; семя его попало в трещину камня. Когда он встал, то камень сомкнулся и наверху образовалась шишка...

[Далгат У., с. 287]

Известно много и других вариантов записей данного сюжета, где различаются детали, но главные схемы остаются неизменными. Одной из схем служит архетип реки, по разные стороны которой размещаются мужской и женский персонажи. Другая схема — замена героини камнем, мужское семя попадает в него и оплодотворяет. Мужскому семени дается определение стрелы, и это тоже выводит

нас к известным представлениям о «мужском оружии». В сравнении с ним — динамичным и прочным — женское, в перспективе — материнское лоно камня, инертно и проницаемо. От попавшего семени, говорится в тексте, «в утробу камня вошла душа» [Нарты, 1991, с. 23]. В осетинском варианте эпоса герой Сослан, с чьим зачатием связывается описанное событие, именуется «рожденным из Сос-камня». *Сос* (дигорский диалект), *сус* (иронский диалект) означает 'полый', 'пористый', 'ноздреватый', 'неплотный'. Таким Сос-камень и предстает в эпической сцене. Вероятно, по этой причине родившемуся из него герою требуется дополнительное укрепление тела. «Сатана была умной женщиной и подумала: „Сослан рожден из Сос-камня, его надо еще закалить в огне“». Закалка придает телу героя надежную защитную оболочку. В свою очередь, когда пастух встает на «пористый», «неплотный» *сос-дор* (сос-камень), тот неожиданно для публикаторов текста и единственный раз определяется сказителем как «плотный камень» (*æмир дор*) [Нарты, 1989, с. 86; 1991, с. 23]. В карачаево-балкарских текстах пастух Созук сидит на белом камне, а камень, в который летит его стрела и на котором расположилась Сатанай, называется *состар* (балк.), *сослан* (карач.), т. е. словами, имеющими значение 'гранит' или 'большой речной валун'. От состара получил свое имя и Сосурук [Нарты, 1994, с. 366, 623]. Имя героя кабардино-черкесских текстов Сосруко (Сосрыкъуэ) буквально означает 'сын камня' либо 'сын Соса', где Сос — одно из имен пастуха [Нарты, 1974, с. 349, 351].

В большинстве вариантов эпического цикла свойства камней, фигурирующих в текстах, обычно не конкретизируются. Исключение может составлять их цвет, что, очевидно, является особо заслуживающим внимания обстоятельством. Согласно материалам М. Д. Каракетова, белый камень в мировоззренческих конструкциях карачаевцев и балкарцев выражает первоначальную мужскую субстанцию, тогда как синий камень — женское родильное начало. Священный камень (*сыйлы акъ-таш* — 'почетный, достойный белый камень') становится самцовым (*эркекленген этеди*), т. е. белым ночью, а днем он окрашивается в синий цвет (*кём-кёк тишиленген этеди* — 'темно-синей самковостью делается'). Равно мужская субстанция соотносится с костной основой, которую обволакивает женская оболочка — мясо, в свою очередь покрываемая кожей «самцовости». Карачаевцы и балкарцы полагали, что у мужчин быстрее сгнивает плоть, у женщин же — кости, поэтому вместе с мертвым мужчиной в могилу клали синие камешки, а в женскую — белые. На карачаевско-балкарском языке понятие «бесплодная» (*къысыр*) означает отсутствие пустоты в ком(чем)-либо, тогда как пустота понимается через определения *ашхаралыкъ* — 'священная темность', 'тьма рождающая'. Соответственно, беременность ранее бездетной женщины есть появление в ее утробе «пустотности» в результате преобразования «оболочковой... мужской пустотности» в детородящую женскую пустотность. «Настоя-

щий камень Чоппы», меняющий окраску в разное время суток, и сам образ «божественности» — Чоппы, соединяющий в себе мужское и женское начала, выражали постоянство в мироздании и всеединость творения [Каракетов, 1995, с. 185—193, 200, 201].

Приведенные выше материалы нартского эпоса достаточно полно согласуются с подобными представлениями. Большинство из них прямо или косвенно характеризуют камень, дающий жизнь герою, как неплотную, полую, пористую или, используя определение М. Д. Каракетова, наделенную «пустотностью» субстанцию. Белый же камень, на котором стоит пастух, и его семя-стрела обладают твердостью и всепроникающей силой. Использование аналогичных знаковых модулей представлено и в фольклоре других народов региона.

В чеченской сказке «Лял-Султа» царь долгие годы держит свою единственную дочь взаперти. Она не видит света, ее кормят мясом, не имеющим кости, хлебом без корки. Но однажды рабыня приносит ей мясо с костью и хлеб с коркой. Очистив кость от мяса, царская дочь ударяет ею по стене и делает пробоину. Девушка впервые видит солнечный свет и молодых людей, затем, пережив разного рода приключения, выходит в итоге замуж [Далгат У., 1976, с. 346—350]. Согласно одному из балкарских текстов нартского эпоса, «беременный» камень приносится и «вызревает» в крепости, в которой живут женские персонажи [Нарты, 1994, с. 365]. Если в первом примере нетрудно разглядеть символику «всепобеждающей» мужской «костной» субстанции, то во втором — помещение «осемененного» камня в крепости (башне) соотносимо с вызреванием плода в «пустотности» материнской утробы.

Еще более впечатляющи другие примеры. Камень с зародышем героиня держит за пазухой или заворачивает в белье и прячет до поры до времени в подвале либо обматывает шерстяными нитками и кладет в кадушку с мякиной, а затем перекладывает до созревания в теплое место, на мягкое. Женщина может завернуть камень и в тряпку и положить на печь [Нарты, 1974, с. 189, 190; 1989, с. 88; Салакая, 1976, с. 172, 174]. Такие варианты наглядно выражают идею выпекания плода в теплом мягком чреве, уподобляемом печи. Ту же символику передает черкесский текст:

> ...В печи Сатаней лежит абра-камень (*абрэ мывэ, абрэ мыжъу* — эпический камень огромных размеров. — *Коммент. ред.*) ...Камень лежал внутри печи, вращаясь, и невозможно было его вытащить.
>
> [Нарты, 1974, с. 348, 406]

Параллельно с мотивом выпекания присутствует и другой мотив, связанный с образом клубка ниток (которые Сатаней прядет перед встречей с пастухом) и опутывания (заворачивания) последними камня-зародыша. Семантически схожая ситуация в обрядовой практике — прядение нитки и обвязывание ею рук, ног домочадцев, посуды, опорного столба дома, — приурочивавшаяся к праздникам но-

вогоднего цикла, объяснялась пожеланиями благополучия, но в равной мере соотносима и с мифом о женском творении мира.

Для уточнения символической образности эпического сюжета о рождении героя из камня показателен мужской персонаж пары центральных героев. В большинстве вариантов он предстает неизвестным и безымянным пастухом, но некоторые из них недвусмысленно указывают на обладание им удивительной оплодотворяющей мощью. «Когда Сосаг-алдар,— говорится в осетинском тексте, — был еще мальчиком, то отец поместил его в хлев, а вместе с ним еще трех овец без барана. Те в один год дали приплод в сто овец». Со временем баранта Сосаг-алдара непомерно разрослась, но управлялся он с ней один, и это вызвало в надлежащий момент удивление служанки Ахсины (Сата́ны), а затем и самой госпожи. Когда последняя «увидела пастуха, то велела запрячь арбу и спустилась к берегу Терека. Там она разделась донага», чем умышленно прельстила пастуха [Нарты, 1989, с. 86—87]. Столь же замечательными способностями наделен и «придурковатый» пастух Созук балкарского текста, получивший от семи старых баранов отару в тысячу голов [Нарты, 1994, с. 366]. Такие дополнительные штрихи к описанию основной сюжетной линии, подчеркивая начальный хаотичный характер обильной оплодотворяющей силы мужского персонажа, оттеняют значение его контакта с Сата́ной/Сатане́й. Тексты умалчивают об его прежних встречах с женщинами, тем самым подводя к мысли об отсутствии таковых. Зато при знакомстве с героиней из пастуха, предельно возбужденного видом ее ног, рук или нагого тела, исходит семя, наделенное динамичной целенаправленностью, которой оно было лишено прежде. По сути, эпическая сцена рисует встречу мужчины и женщины как таковых, точнее, «мужского» и «женского» в космогоническом плане, чьи естества всецело обусловлены природным началом, представленным архетипами. Отсюда «женское» — жизнеродящий камень, «мужское» — витающая в пространстве, космосе оплодотворяющая мощь. Последняя всеобъемлюща, абстрактна, и потому ее носитель обычно безымянен. Но те варианты эпоса, где все-таки сообщается имя пастуха, предпочитают форму, основой которой служит лексема *сос-*, *соз-*. Появившееся же от него дитя именуется «рожденным из сос-камня» (или «от сос-камня» — ?). Это Сосруко, Сослан, Саусырыква и т. д.

О происхождении имени славного героя-нарта нет не только единого мнения, но и сколь-либо убедительных версий. Бытует точка зрения об его аланских истоках и противоположная ей о связи с древним божеством адыгов Саузерешъом (см., напр.: [Абаев, 1990, с. 249—250, 385—387; Кумахов, 1985, с. 106—114] и др.). Сам кавказский сюжет о рождении из камня имеет параллели или прототипы в архаических переднеазиатских культовых сюжетах, на что обращено внимание уже давно ([Ардзинба, 1985, с. 157—160; Дюмезиль, 1976, с. 70 и след.; Миллер В., 1885, с. 85 и след.; Трубецкой, 1908] и др.). Остав-

ляя в стороне эти и другие близкие им вопросы, отмечу характерные черты восприятия сюжета носителями традиций этнографической эпохи.

Существует мнение о вторичности имени пастуха относительно имени Сосруко. Согласно этой точке зрения, и имя Сос, и аналогичное название камня появились в качестве народной этимологии имени героя (Сосруко — сын Соса) [Кумахов, 1985, с. 110]. Если принять такую посылку, то, очевидно, в подобном объяснении эпического сюжета следует усматривать обращение к понятиям весьма конкретным. Таковыми они могли становиться и опосредованно, будучи включенными в принятую систему мировидения и устоявшуюся культовую практику. В числе косвенных привязок напомню о приводимом Б. А. Алборовым осетинском слове *сус* в значении фаллоса, и сошлюсь на М. Д. Каракетова, отмечающего, что карачаевцы и балкарцы души объектов природы обозначают лексемами *сослу*, *сус*, *сес*, *сез*, связанными с *саз* — 'глина', 'священная грязь', из которой сотворен мир [Каракетов, 1995, с. 200]. Если второй вариант создает посылку для усматривания в жизнеродящем камне женской природы, то первый отсылает к природе мужской.

Настоящие примеры взяты из разных этнических и языковых сред и, безусловно, не могут быть сопоставлены напрямую как между собой, так и с образами эпики. Однако они в какой-то мере способны пояснить общую картину обыденного восприятия эпического сюжета. Последнее, скорее всего, возводило одну из черт архетипа камня к жизнеродящему началу как таковому, соединяющему в себе и женские и мужские качества. В конкретных ситуациях — фольклорных, обрядовых и т. п. — различаются его свойства: цвет — синий (женский) и белый (мужской), структура, соответственно, — пористая и твердая, он может заменять материнское лоно, быть знаком ктеиса, но в равной мере, будучи обработанным в виде фаллоса, служить божественным оплодотворителем. Такое знаковое двуединство указанного архетипа иллюстрирует и упомянутое выше каменное ложе, встреча на котором бездетных супругов сулила радостные перемены в их судьбе [1].

Одновременно тот же архетип выражал более пространную мировоззренческую концепцию о взаимодополняемости и неразрывности женского и мужского начал. Согласованность с ней мы наблюдаем не только в параллельном существовании мужских и женских персонификаций божеств плодородия и чадородия, но и в реальном соседстве последних друг с другом, как это являют святилище Тушоли и фаллический памятник кобыл-кэры в Ингушетии. Отмеченной неразрывностью и двуединством, вероятно, объясняется фаллическая символика конструктивных деталей женского святилища Мады Майрæм в Осетии, равно как и предполагаемая этимология имени женского божества Тушоли от *сус* — фаллос.

Здесь, как и в материалах, относящихся к эпическому камню Сос и мифологическому «настоящему камню Чоппы», ярко выраже-

ны «постоянство в мироздании и всеединость творения». Последние обеспечивались слиянием женского и мужского начал на диахронном уровне, в космическом времени и в таком же пространстве.

Горечь мужского, сладость женского,
То, что есть в сладком и что есть в горьком,
О боже, вынь (используй).

[Хабекирова, 1993, с. 87]

В традиционной клятве верности мужу, фигурирующей в сказках и легендах адыгских народов, данный постулат уточняется ссылкой на известный образ. «Уашхо, камень — синевой (отливающий) кусочек, ты (если) мужем (быть) сумеешь, я женою (верной) буду»; (*уашхо* — определение верной клятвы, реже — 'бог', 'бог клятвы') [Шортанов, 1982, с. 40].

Конкретные варианты молений о даровании детей и нацеленных на то же магических приемов выражали частности этой мировоззренческой, не требующей доказательств истины.

С учетом подобных общих представлений обретают конкретность обрядовые клише, к которым прибегали женщины, стремившиеся избавиться от бесплодия. Мотивом «пустотности» женского рождающего чрева, точнее — обретения ее, веет от магического приема адыгских женщин, привязывавших к животу половинку тыквы (хотя на поверхности явная имитация беременности) [Хабекирова, 1993, с. 90]. В свою очередь, жительницы Тифлиса, выражая крайнюю любовь и почитание «дарителю» детей св. Георгию, троекратно обвязывали стены воздвигнутой в его честь церкви собственноручно изготовленными нитками, и их действия зримо напоминают поступок Сата́ны с камнем-зародышем. Очевидно, к тем же мифологемам тяготеют поведенческие стереотипы прихожанок монастыря св. Давида на Мтацминда в Тифлисе (считалось, что этот святой «преимущественно пред другими, дарует плодородие молящимся»). С целью узнать, угодна ли их молитва, просящие детей прикладывали к церковным стенам камешки. Отголоски данных представлений улавливаются в легендах о Квашветской церкви св. Георгия (народная этимология *квашвети* — 'рождение камня'), о «беременной скале», располагавшейся по дороге к упомянутой церкви св. Георгия в окрестностях Тифлиса, об «обратившем камень в ребенка» Гудском хати Всех Святых в Мтиулети, который творил подобные чудеса не единожды, в молениях парным каменным столбам — «окаменевшим брату и сестре» (!) [2], даровавшим детей, и др. [Гордеев, 1829, № 20—21; Е. Т.-А., 1888, № 298; 1889, № 132; Соловьева, 1995, с. 14—16].

Многогранность архетипа камня, сочетавшая помимо мифологемы зарождения жизни еще и мифологему ухода из нее (ср. метафору «надмогильного камня»), выражала тем самым и мировоззренческую концепцию «смерти как рождения», «рождающей смерти» [Бахтин, 1965, с. 31—32; Фрейденберг, 1978, с. 34]. Последняя давала о себе

знать в разных формах (см., напр.: [Карпов, 1994а; Черчиев, 1987]) и обусловливала появление других обрядово-магических приемов. Так, для восстановления способности деторождения хевсурки прыгали через священную надмогильную плиту, возле которой располагалось два фаллосообразных камня. В Центральном Дагестане знахарки отводили бесплодных женщин на старое кладбище, там совершали над ними установленные для данного случая манипуляции и уже затем прибегали к своеобразным терапевтическим средствам [Макалатия, 1940, с. 208; Пржецлавский, 1867, с. 191—192; Соловьева, 1995, с. 16].

Народные приемы борьбы с женским бесплодием включали и массу иных магических и рациональных способов избавления от недуга. На одном полюсе здесь оказываются представления об особой оплодотворяющей силе рыбы и сообразные с ними методы врачевания, на другом — высказываемые в узких женских компаниях советы тайной измены супружеству. А между ними — использование лекарственных средств в целях устранения из матки воздуха, избавления последней от лишнего мяса, жира и т. д. (ср. с представлениями о «пустотности»), употребление воды из святых источников, купания (ср. с легендами об «амазонках», беременевших в воде) и т. д. и т. п. ([Бунятов, 1896б, с. 253; Кананов, 1890, с. 143—153; Минкевич, 1893, с. 376; Робакидзе, 1948, с. 120—127; Соловьева, 1995, с. 14; Яшвили, 1903, с. 196] и др.).

§ 2. Роды

Кавказский мир являет существенно различающиеся варианты отношения социума и «оформления» им акта становления женщины матерью. Варианты отличает друг от друга взгляд на роженицу: в одном случае внимательно-бережный, в ином — опасливо-настороженный, большинство же занимает поле между этими полюсами.

Хотя приведенные определения вариантов условны, тем не менее они отражают реалии. Именно крайняя настороженность в известное время буквально пронизывала отношение к женщине общества в Хевсурети, в других районах горной Восточной Грузии. Реакцией на «настороженность» стал аскетизм комплекса родовспоможения и элементарных удобств для роженицы. Очевидно, что внешний антураж акта принесения в мир новой жизни соответствовал глубинным представлениям. Попытаюсь высветить основные их черты. Р. Д. Эристов писал в очерке «О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе»:

> Беременная долго и с большим трудом скрывает интересное положение свое, но когда она чувствует приближение родов, то удаляется, или, лучше сказать, выгоняют ее из дому в особо построенный для нее женщинами, на расстоянии одной версты от деревни, шалаш, на-

> зываемый сачехи. В этом шалаше она должна родить без всяких пособий, в ужаснейших мучениях.
>
> [Эристов, 1855, с. 114]

Здесь сделаю отступление и замечу, что дом и селение хевсурка, пшавка, тушинка, мтиулка оставляли не только на время родов, но и в период менструаций. В последнем случае женщина удалялась в специальную постройку или хлев. В Северной (Пирикет — 'потусторонней', т. е. расположенной по северную сторону Главного Кавказского хребта) части Хевсурети сельские женщины на некотором удалении от жилой застройки общими усилиями возводили каменное сооружение *самревло*, в котором каждая из принимавших участие в работах имела собственное место. В Южной (Пиракет — 'посюсторонней') Хевсурети общих построек не существовало, и женщины проводили критические дни в одиночестве в семейных самревло. Индивидуальная постройка практически полностью исключала возможность контактов женщины с кем-либо. «Даже мать избегает общения с дочерью, находящейся в самрело и, как собаке, бросает ей хлеб» [Тедорадзе, 1941, с. 154]. Термин *самревло* (*самрело*) производен от *са-мирелуло* — 'для нечистых'.

Возле каждого самревло имелся маленький огороженный двор *шенако*. В дневное время женщина покидала каменную полуземлянку и, расположившись во дворике, занималась рукоделием. Это было единственное узаконенное обществом занятие для женщин в указанный период, и не случайно, готовясь отправиться в самревло, женщина заранее запасалась необходимыми материалами.

Хевсурка точно рассчитывала срок приближения менструации. Его канун у местных женщин получил образное определение «устрашающего» (*машиши*). К этому времени женщина выпекала для семьи недельный запас хлеба, производила уборку дома и т. д., одновременно проветривала собственную отсыревшую за месяц постель, чистила самревло и т. д.

Попав в коллективное самревло, женщина не смела прикоснуться к чужим вещам. Оброненную вещь она дезинфицировала на огне и только после этого пользовалась ею.. Оказавшееся на земле самревло съестное ни в каком виде не употребляли, предпочитая осквернению голод.

Тем не менее общение с внешним миром все же происходило. Женщинам, находившимся в праздничные дни в самревло, соседки приносили подарки. Подарок предназначался и девушке, впервые оказавшейся в этом изолированном пространстве, в чем виден посвятительный оттенок события, имевшего значение не только для индивида, но и для коллектива.

После прекращения регул женщина начинала готовиться к возвращению в «мирскую» жизнь. С этой целью она чистила все помещение, приводила в порядок свой угол: прятала постель, одежду, по-

суду, чистила, мыла, вытряхивала вещи, возвращавшиеся в дом. Сама, предварительно тщательно вымывшись (по некоторым данным, по выходе из босели пшавка очищалась, смачивая волосы коровьей мочой), переодевалась в одежду, присланную ей родственниками. Покинув особую женскую постройку, она не имела права до наступления темноты и появления первых звезд войти в собственный дом и ждала этого момента, расположившись недалеко от его двери. В день возвращения женщина могла лишь ухаживать за скотиной, но на следующий уже приступала к исполнению обычных обязанностей. Правда, до третьего дня на ней лежал запрет подниматься на кровлю чердака.

По народному преданию, установление порядка изоляции женщин на время менструаций принадлежит некогда жившему *хевисбери* (старшине, священнослужителю, «голове ущелья») Хадели, по неосторожности разгневавшему хати (святого) тем, что однажды он явился в молельню в одежде, соприкасавшейся с женщинами.

Пребывание в самревло являлось непростым испытанием для женщин. Поэтому покидавшей его подруге остававшиеся там хевсурки желали подольше не возвращаться в эту постройку. Вместе с тем, пребывание в самревло позволяло женщине отдохнуть от домашних забот [Демидов, 1928, с. 34; Макалатия, 1940, с. 152—153; Тедорадзе, 1941, с. 151—156, 160].

В самревло длительное время жила и роженица. Но попадала она в него, уже разрешившись от бремени, что происходило в другой упомянутой выше постройке — *сачехи*, или *кохи*.

Последняя, как и самревло, возводилась из шиферных плит на сухой кладке и имела крытую соломой крышу. В отличие от самревло, располагавшихся в селениях или поблизости от них, сачехи, или кохи, были удалены от жилой застройки на расстояние 1—2 верст. Они не имели окон, свет попадал в них через дверной проем, который не закрывался. Их высота не позволяла стоять в полный рост, а предельно малые размеры — разводить огонь. Невозможность последнего объяснялась опасением возгорания крыши. Если сильный ветер срывал соломенную крышу, то женщина оставалась под открытым небом. В сильные холода в кохи приносили побольше соломы, которой роженица могла укрыться.

Женщина заблаговременно готовилась к переходу в сачехи/кохи, перенося туда необходимые вещи и продукты. Когда начинались родовые схватки, роженицу сопровождала до кохи свекровь или кто-то из близких пожилых женщин. При отсутствии таковых эту миссию исполнял свекр, доходивший лишь до границы места, где располагались родильные постройки. Там он поручал ее женщинам из самревло или оставлял одну. В кохи роженица пребывала в полном одиночестве, ибо считалась *мирeули* — 'нечистой'.

Превозмогая боли, она не должна была выказывать страдания, дабы ее стоны и крики не услышали женщины, находившиеся в

самревло или где-то поблизости. В обиходный язык хевсур вошло выражение: «Мужчина испытывается мечом, а женщина — самревло и родильной избой». Во время родов и после них женщине никто не помогал, она со всем управлялась одна — сама принимала ребенка, сама перерезала ножницами пуповину, зарывала в землю послед и прикрывала это место камнями, убирала за собой, выбрасывала солому и т. д. Местные жители считали, что женщине Богом предписано рожать на соломе. По преданию, образец кохи — маленького домика, крытого и устланного соломой, был подсказан людям Матерью Солнца в целях избавления рожениц от излишних мук. Новорожденного ребенка, обмытого холодной водой или обрызганного ею (чтобы он лучше переносил холод), мать пропускала у себя под платьем, вынимая через ворот. Несоблюдение этого правила считалось большим бесстыдством (*унамисоба*). Верхнюю часть платья — *садиацос параги* — женщина могла носить расстегнутой, только став матерью.

В случае затяжных родов к сачехи/кохи подходили женщины из самревло и давали советы роженице. Они могли и войти в хижину, дать ей горячего молока, топленого масла, араки, керосина, поддерживать с обеих сторон. Но как только появлялся ребенок, разбегались. При критической ситуации на помощь призывали опытную в таких делах женщину *дамхмаре*, которая разными приемами изменяла положение плода. Оказывая роженице помощь, дамхмаре и сама становилась мireули (нечистой). Иными средствами родовспоможения являлось содействие человека, некогда спасшего лягушку от змеи (он бросал на кохи горсть земли и произносил известную формулу), а также молитвенные обращения к Хахматскому кресту (*Хахматис джвари*) и пальба из огнестрельного оружия, призванная напугать роженицу и отогнать от нее злых духов.

Для защиты от нечистых сил (*эшмаки*, *мацили* и др.) использовались свиной зуб, уголь, ножницы, холодное оружие. Особо действенными считались сабля «с волосом каджи», имевшая на рукояти извилистый узор, и кинжал, которым некогда убили человека. Ночью роженица клала саблю в головах, кинжал прислоняла к входному отверстию, чтобы в кохи не проник черт. Выходя днем из хижины, она оставляла возле ребенка саблю и бросала рядом с ним угли. Угли клала и себе за пазуху. Их же вечером женщины из самревло рассыпали вокруг кохи.

Роженица ни в коем случае не покидала свой приют в ночное время. Все необходимое ей доставляли до захода солнца. Еду, вещи передавали на палке через дверь или небольшое отверстие в крыше, воду лили по желобку. Во время пребывания в кохи женщине советовали не спать, дабы не задавить ребенка, или спать только днем, когда нечистые силы не столь опасны. Спать разрешалось сидя, прислонившись спиной к стене. По бокам от себя женщина подкладывала солому, чтобы не упасть, а младенца держала за пазухой. Ло-

Хевсурка возле самревло
Прорисовка с фотографии
(По: [Тедорадзе, 1941])

житься, наклоняться набок ей запрещали и до родов, чтобы не навредить ребенку. Рожала женщина стоя на коленях [Буш, 1904, с. 603; Макалатия, 1940, с. 153—154; Соловьева, 1995, с. 31—32, 37—40; Тедорадзе, 1941, с. 156—157; Урбнели, 1890, с. 163—164; Хизанашвили, 1896, с. 138].

Нормы поведения женщины в кохи/сачехи, а равно конструкция и обустройство последней показательны для характеристики взгляда местного общества на женщину во время родов. Прежде чем попытаться «прочитать» символику действа и объекта, замечу, что в отдельных селениях хевсур кохи представляла собой соединенные столбы, крытые соломой. Роды могли также происходить в шалаше из сосновых веток (*гавараис кохи*, в хижину *сакохо* роженица в этом случае перебиралась через 3 дня), а по отдельным свидетельствам и на навозной куче *санехве* [Макалатия, 1940, с. 153; Соловьева, 1995, с. 31, 38]. Но это были исключения из правила, самого по себе красноречивого.

Главным качеством роженицы, определявшим ее общественное положение в Хевсурети и в соседней Пшави, являлась нечистота *миреуло*. Все, соприкасавшееся с женщиной в этот период, также осквернялось — одежда, утварь, пища, земля, на которой она находилась. Отсюда проистекала ее полная или почти полная изоляция. Далеко

не косвенным порядком всплывает исходная причина этой нечистоты — кровь, сопутствующая родам, или «специфическая женская» кровь. Ведь и в период менструаций женщин удаляли в особые постройки «для нечистых» (самревло). Однако кровь роженицы и все, имеющее отношение к акту родов, наделялось еще более сильным негативным зарядом, отталкивавшим от себя «здоровых» людей. В настоящем случае можно провести сравнение нечистоты роженицы с осквернённостью лиц, соприкасавшихся с мертвым телом. В Хевсурети в этой роли выступали молодые неженатые люди, которые обмывали покойника и относили его на кладбище. Исполняя эти функции, они тоже становились нечистыми [Макалатия, 1940, с. 162 и след.; Худадов, 1890, с. 86—87]. Образно выражаясь, от всего, что сопутствовало родам, также веяло могильным холодом.

Авторы, затрагивавшие рассматриваемую тему, по-разному называли постройку, в которой помещалась роженица, — каменной избушкой, собачьей конурой и т. п. Но сачехи, или кохи, сравнима и со склеповыми сооружениями. Показательно, что захоронений в склепах хевсуры не практиковали, но их соседями вайнахами склеповые и полуподземные каменные гробницы в средневековый период сооружались. Склеповый комплекс Анатори, расположенный возле хевсурского селения Шатили, местные жители не признают своим и связывают с прежним кистинским населением окрестных ущелий [Анчабадзе, 1993, с. 81]. Для них обряд склепового погребения являлся своего рода потусторонним, так же как «потусторонними» были нечистые роженицы. «Потусторонность» последних выражалась в по возможности полной их изоляции от «здоровых» («живых», чистых) людей. Промежуточное положение между одними и другими занимали женщины в период регул, что находило зримое пространственное решение: самревло располагались как бы посередине между жилыми домами и сачехи/кохи.

Сложенные из шиферных плиток, часто углубленные в землю, тесные, с низкой крышей, лишенные окон и имеющие только входное отверстие без дверей, такие родильные хижины весьма напоминают собой полуподземные погребальные сооружения. Невозможность разведения в них огня (по-видимому, запрет, рационально объясняемый опасением возгорания соломы), этого символа жизни, тоже соотносит кохи/сачехи с пристанищем лиц, выставленных за границы мира живых. Отстраненность от мира «живых» и «здоровых» проявлялась в форме общения с ним роженицы — необходимые для жизни предметы спускались ей через отверстие в крыше, или «как прокаженной» [Мачабели, 1887, с. 344], передавались на лопате или длинной палке через входное отверстие. Та же отстраненность видна в запрете на обращение в молитвах к святилищам отца, мужа, свекра и называние их имен. Исключение составляли Хахматис джвари, Богородица и *дедашвилоба* — божественный создатель материнства [Со-

ловьева, 1995, с. 38]. Образ роженицы здесь сравним с заживо погребенным, удаленным от земного света, но все же живым человеком.

Разносторонность образа, сочетавшая оттенки смерти и жизни, прочитывается и через другие предписания, вменявшиеся к исполнению роженице. Так, если смерть аллегорически соотносима со сном, то роженице как раз и не рекомендовалось спать. Бытовавшее объяснение запрета лишь дополняет его очевидную знаковую обусловленность. Пребывая по другую сторону от живых, роженица все же не могла уподобляться мертвым. Вероятно, в том числе по этой причине ей не только не советовали ложиться, но, напротив, рекомендовали бодрствовать в ночное время. Ее поза во время дневного сна была сидячей. Судя по всему, в сидячем или коленопреклоненном положении роженица проводила и все остальное время, ибо конструктивные особенности постройки не позволяли вставать в полный рост. Она, дающая жизнь новому человеку, сама занимала место и принимала позу, близкие к утробным. «Утробой» ей служила постройка, сочетавшая черты дома-землянки и склепа-могилы, не то нарост на земле, не то — углубление в ней. Подлинной утробой для роженицы являлась земля — родящая, принимающая в себя мертвых и затем вновь родящая.

Здесь уместно сослаться на фольклорный материал, правда, не хевсурский, а принадлежащий народам Северного Кавказа. Я имею в виду эпический сюжет о рождении осетинской Сата́ны и ингушской Сиели-Саты от умерших и похороненных в склепах женщин после надругательства над ними Уастырджи (св. Георгия) и Сиели, олицетворявших мужскую силу и мужское начало [Нарты, 1989, с. 24—26; Шиллинг, 1931а, с. 36]. Эпос зафиксировал архаическую мифологему, выражавшую взаимосвязь жизни и смерти, рождения через смерть, отзвук которой дошел до этнографической эпохи и отложился в общественной практике и мировоззренческих постулатах и образах. Вероятно, этот мотив связан и с мотивом рождения из камня.

Известная отстраненность роженицы от мира живых и непрямая связь с ним видна в использовании ею средств защиты от нечистых, хтонических сил. Женщине в кохи не разрешалось разводить огонь, но в качестве оберега она использовала уголь — продукт огня. Амулетами для нее и ребенка служило оружие мужчин — надежный защитник от разнообразных вредоносных существ и явлений. Примечательно использование в этом качестве кинжала, которым некогда был убит человек, т. е. на котором умозрительно сохранялись следы крови (судя по всему, крови «врага» конкретного социума — «чужой» последнему крови). Она и отводила, совокупно с дееспособным олицетворением мужской силы, нечисть от женщины в критический момент ее жизни. Кровь человека-«чужака» подменяла «специфическую женскую» кровь.

Пребывание женщины в состоянии между жизнью и смертью, отмеченное нахождением в кохи/сачехи, в конце XIX—начале XX в.

ограничивалось 3—6 днями, но еще полустолетием ранее растягивалось до месяца. Налицо динамичное изменение традиции, не успевшее привести к отказу от нее. Сведение до минимума — 3 дней «заточения» роженицы в каменной хижине после родов объясняли ее «особой нечистотой» в этот период. Одновременно соблюдение «заточения» подтверждало значимость мировоззренческого постулата, связанного с актом родов. Но сокращение времени пребывания в кохи вызвало увеличение следовавшего за ним этапа возвращения женщины к жизни и «чистоте». За тот же полувековой срок нахождение роженицы в самревло, куда она перебиралась, оставив кохи, возросло с 2 до 6—7 недель [Соловьева, 1995, с. 37—38]. Учитывая последствия корректировки традиции даже за столь незначительный период, невозможно представить, что она не происходила и ранее. Очевидно, на предыдущих этапах истории время, проводимое женщиной в условиях полной изоляции, было главным при ее специфическом статусе. Но это вряд ли отменяло значение «переходного» периода.

Для перехода из кохи в самревло женщина совершала очистительную церемонию — мылась, меняла одежду, за исключением мандили, которую стирала и продолжала носить, купала ребенка, заворачивала его в чистые пеленки и т. д. Отнеся ребенка в самревло, она возвращалась к кохи для уничтожения постройки — шалаш сжигала, а у каменной хижины разрушала стены и камнями забрасывала сломку, на которой спала. Последняя сжигалась лишь в случае, если дым от нее не мог достигнуть сельского святилища.

При входе роженицы в самревло находившиеся там женщины поздравляли ее с благополучным уходом из кохи. В новом месте мать и дитя были в большей безопасности от нечистых сил, а здешние бытовые условия отличались в лучшую сторону по сравнению с кохи/сачехи. Сюда женщину приходили навещать родственницы и подруги, приносили установленные для данного случая гостинцы — пирог или сыр и мясо, а также лепешку *кубати* — 'долю младенца'. Такие посещения считались обязательными для всех лиц, поддерживавших дружеские и родственные отношения с семьей роженицы.

В течение 2 недель молодая мать считалась «более нечистой», чем другие женщины, находившиеся в самревло. Поэтому она держалась от них в стороне и за водой ходила по особой дороге, отмеченной камнями. Не могла она и класть свои вещи на ограду и крышу постройки. В продолжение этого же срока «нечистой» являлась и семья роженицы — ее дом не посещал служитель хати, в свою очередь, мужчинам семейства воспрещалось ходить в святилище. По истечении двух недель совершался обряд освящения дома — *сахлис санатлави.* Согласно ему, служитель хати приносил в жертву ангелу дома овцу. Убой скотины производили на крыше дома и кровь жертвы собирали в чаши. Кровью кропили места, посещавшиеся роженицей до ухода в кохи, дорогу к самревло, посуду, в которой носили туда еду. Оставшуюся кровь относили роженице, и она совер-

шала аналогичную операцию в самревло, вокруг него и т. д. Затем она мылась, купала ребенка, меняла одежду и солому, служившую подстилкой. По завершении указанных действий роженица начинала пользоваться теми же правами, что и остальные женщины в самревло.

В доме роженицы также все мылись, надевали чистую одежду и совершали обряд *хелебзе асхма* (от груз. *хели* — 'рука', *асхма* — 'нанизывать'). Домочадцы вставали, держа в руках обрядовые хлебцы *када* и свечи, а старший мужчина семьи или служитель хати произносил полагающуюся в этом случае молитву. Затем приглашали женщину, помогавшую при родах, а равно тех, кто относил роженице пищу и заменял ее по хозяйству в доме. Особо нечистой представлялась женщина, исполнявшая роль повитухи. В течение двух недель ей запрещалось приближаться к святилищу, подниматься на крыши домов (которые считались «чистыми», «святыми»). Поэтому она дополнительно обмывала руки кровью жертвенного животного, а на лбу ей той же кровью чертили крест. Но она получала и особое вознаграждение за свой труд. После обрядов сахлис санатлави и хелебзе асхма — а они проводились одинаково при рождении девочки и мальчика — семья роженицы считалась чистой и все ограничения с нее снимались.

Находясь в самревло, роженица активно работала — пряла, вязала, шила женскую одежду, а после прохождения через обряд сахлис санатлави — и мужскую. С того же времени она могла принимать участие в полевых работах, правда вдали от мужчин. Единственно, ей не разрешалось трепать шерсть, ибо чесалку необходимо было ставить на землю и придерживать коленями, а это осквернило бы и шерсть, и чесалку.

Перед возвращением в дом женщина вновь совершала очистительные процедуры и обряды. Вещи, которые можно было выстирать — стирала, иные — опрыскивала изо рта водой, все вытрясала, проносила над огнем. Затем мылась, меняла одежду, купала ребенка. В это время в доме приносили жертву, чьей кровью кропили столбы и стены, и по завершении указанной церемонии дом считался окончательно освященным.

Однако тень «нечистоты», падавшей на роженицу и окружавших ее близких, сохранялась до истечения 9 недель после родов. До означенного срока женщина пребывала в коровнике, а летом — в нижнем этаже дома, ей запрещалось печь хлеб, подходить к хати, разговаривать с его служителями. Когда и эти недели проходили, семья роженицы и она сама вновь «очищались» обыденно и ритуально, снова совершая обряд хелебзе асхма, и уже после этого жизнь женщины возвращалась в обычное русло [Соловьева, 195, с. 40—42; Тедорадзе, 1941, с. 156—157; Эристов, 1855, с. 114].

Впрочем, след «нечистоты» был виден и позднее, проявляясь весьма своеобразно. Отец новорожденного не брал при посторонних ребенка на руки и словесно общался с ним предельно сдержанно до

тех пор, пока последний не был в состоянии хорошо говорить и исполнять различные поручения и приказания [П-ский, 1888, № 86]. В настоящем случае соблюдение обряда избегания, очевидно, подразумевало ограничение контакта лица, так или иначе связанного со сферой культа, с существом, пребывавшим в переходном состоянии из мира «потустороннего» в мир «живых» и «собственно людей». Обретение ребенком дара речи и способности исполнения предписываемых обществом действий, сообщаемых отцом, знаменовало его «вочеловечивание» и, тем самым, снятие ограничений на общение с «собственно живыми». Данное событие смывало последние, уже косвенные, следы пребывания женщины-матери и рожденного ею ребенка в противоположной миру живых сфере и связи с ней.

Таковым в общих чертах был взгляд на роженицу и сам акт родов в хевсурском обществе. Принципиально мало чем отличалось от него отношение к роженице в Пшави, Тушети, Мтиулети, хотя отстраненность женщины от круга «живых и здоровых» выглядела там не столь контрастно, как в Хевсурети. Зато явную противоположность ему являла обстановка, царившая в тех домах Западной Грузии, где должны были появиться на свет новые члены семейств.

Различия видны уже в положении и правах беременной.

> Пшавцы думают, что от лежания и вообще от недостаточного движения плод растет в утробе матери несоразмерно и затрудняет роды, и потому... беременную женщину заставляют сильно работать до последних дней беременности.
>
> [Сослани, 1886, № 760]

Иную картину фиксировали наблюдатели в другом конце Грузии:

> Замечательную черту народной деликатности и уважения к женщине как матери представляет положение беременной женщины в Гурии. В подобных случаях она освобождается от всех сколько-нибудь тяжких работ. Если нет в доме других работниц, то мужчина принимает на себя уход за шелковичными червями и все вообще относящееся к предмету такового занятия, уход за домашним рогатым скотом, за птицей, приготовление пищи и проч.
>
> [Семененко, 1875а, № 23]

Естественно, что при подобном отношении к беременной не могла походить на описанную выше и обстановка, сопутствовавшая акту родов.

> Когда же приближается время разрешения, — продолжал тот же автор, — к родильнице собираются все родственницы и соседки, которые и доставляют больной различные народные развлечения и удовольствия... на дворе разводятся костры для приготовления в огромных размерах гоми, кукурузной муки; варятся и жарятся различные домашние птицы. Разрешение от бремени оповещается выстрелом из винтовки рукою самого отца семейства, а засим уже сходятся родные,

друзья, соседи и знакомые обоего пола, причем женщины приносят с собою приношения родильнице... Мужчины же, подходя к дому родильницы, поют импровизированные на такой случай песни, причем стреляют из пистолетов и винтовок. Это торжество длится трое суток, в продолжение которых все веселятся как бы в своем доме и в своей семье.

[Там же]

Показательна формула приглашения гостей: *Лашкарс мобрдзандито* — 'Пожалуйте на праздник', установочно определявшая характер события. На первые роды приглашали больше гостей, чем на последующие, зависело это и от состоятельности семьи [Соловьева, 1995, с. 25].

То, что возле роженицы собиралось немалое количество гостей, объяснялось и практическими соображениями. Гости должны были оберегать мать и дитя от нечистой силы. В Имерети гости, женщины и мужчины, собирались вечерами после рождения ребенка для так называемой ночной стражи (*гамис тева*). При рождении первенца охранение матери и ребенка длилось 15 дней, при рождении второго — 14 и так далее по убывающей. Под голову женщине клали кинжал или шашку, а кровать, на которой она лежала, огораживали рыболовной сетью, предварительно освященной. Стреляли в нечистых духов, пытавшихся напасть на младенца и задушить мать. Одновременно веселились — плясали под музыкальное или вокальное сопровождение, организовывали игры, под утро угощались сладостями [Цветков, 1851, № 11].

Женщины исполняли для роженицы специально принятую по такому случаю песню «*Мзе шина*» — «Солнце в доме». Различные варианты почти не меняли ее главную формулу:

Солнце, войди в дом,
В дом слепца, в дом луны — войди солнце...
Солнце разрешилось луной,
У нас родился сын,
Но враг принимает его за дочь.
Отца дитяти нет дома...

[Цветков, 1851, № 11]; см. также: [Соловьева, 1995, с. 29—30]

В ряде редакций этой песни особое внимание уделяется мотиву охоты (будущий отец в надлежащее время пребывает на охоте), что, возможно, указывает на покровительство акту родов божества охоты [Вирсаладзе, 1976, с. 187].

В равнинных областях Грузии роды обычно происходили в жилом помещении.

Для этого, — писалось об имеретинах, — заблаговременно до родов бабка устраивает родильную постель на земляном полу: она делает крестообразный знак на нем, читая при этом какую-то молитву, кото-

рая составляет секрет бабок; потом кладет сено или мягкую солому и постилает постель для роженицы, и на этой-то постели совершаются роды.

[Хускивадзе, 1894, с. 179]

Разрешение на полу, на сене или соломе, являлось строгим обрядовым предписанием, которого в XIX в. придерживались и в дворянских семьях. Считалось, что в этих условиях роды проходят легче. Согласно легендам, такой порядок был указан людям матерью Солнца, Христом или Богородицей. В нем резонно усматривают связь с культом матери-земли [Соловьева, 1995, с. 25; Степанов, 1893, с. 129—135].

Обычно женщина рожала, стоя на коленях. Поэтому, желая ей легких родов, говорили: «Пусть легко тебе будет преклонить колени». Под колени подкладывали подушку (*мутаки*), снизу подставляли таз или какой-нибудь лоток. Роженица, наклонившись вперед, опиралась на сидящую перед ней женщину, повитуха размещалась позади роженицы и предпринимала те или иные действия в случае затруднения родов.

Приемы родовспоможения были многочисленны и разнообразны, включая магические. В частности, для облегчения, «развязывания» родов в доме открывали сундуки, шкафы, двери, просили открыть в церкви царские врата. Все присутствовавшие женщины расстегивали одежду, развязывали пояса. В исключительных случаях приглашали мужа, который проводил ногой по животу роженицы, произнося следующие слова: «Двери крепости растворял, сына и мать разнимал-разделял», либо должен был напоить жену водой из подола своей чохи или бросить яйцо в дымовое отверстие и трижды крикнуть с крыши в каменную трубу: «Боже, помоги, спаси», и др. [Кананов, 1890, с. 165—171; Соловьева, 1995, с. 25—27].

Осложнение родов приписывали злокозненным «нечистым силам» — Али, *ави ангелози* и др. Для защиты от них употребляли обереги: на грудь роженицы клали веревку или окружали веревкой ее кровать, под подушку клали икону, а рядом с ней кинжал либо одно обнаженное холодное оружие, железный или деревянный шампур, на стене у кровати вешали сеть и др.

Как бы ни были мучительны роды, женщина не должна была кричать; если же она издавала громкие стоны, ее в шутливой форме упрекали за это. Во время первых родов, перед тем как перерезать пуповину, роженице с помощью воска и золотого кольца «запечатывали» волосы с целью предотвращения их выпадения.

После рождения ребенка повитуха купала роженицу и укладывала ее в постель, советуя в качестве оберега держать во рту косу. В западной части Грузии через час после того, как была отрезана пуповина, повитуха с головней в руке подходила к роженице и трижды спрашивала, видела ли та св. Марию. Роженица трижды подтвер-

ждала, что видела. Приблизительно тогда же для всех присутствовавших устраивалось угощение. В Картли оно называлось *мухлис пурис чама* (от *мухли* — 'колено', *пурис чама* — 'угощение'). Стол накрывали именно в том месте, где роженица стояла на коленях. Тогда же исполнялась песня «Мзе шина».

В течение 40 дней после родов женщина была «нечистой». Ей не разрешалось выходить из дома, для нее считалось грехом «видеть небо». Нарушение этого запрета влекло за собой гибель урожая. Не имела права она и притрагиваться к продуктам, иначе семью ожидало «оскудение» (*убаракоба*). Молодой матери не давали в течение сорокадневья целый хлеб, как «недостойной», а только разломанный. 2—3 месяца она не могла и печь его. Запрет накладывался на посещение женщиной помещения для хранения вина (марани) — «чистого», «святого» места.

Определенное время (обычно 3—4 недели) после родов женщина должна была лежать, причем срок зависел от того, кто родился, мальчик или девочка. Во втором случае он сокращался на неделю или меньшее количество дней. Срок лежания также сокращался, если роды были не первыми. В это время женщина именовалась *мелогине* ('лежащая в постели'); подразумевалось, что «тело ее должно успокоиться». Мелогине ничего не должна была делать по дому, даже за ребенком ухаживала повитуха или одна из женщин семьи. В свою очередь, родственницы и знакомые навещали «лежащую», приносили ей подарки — продукты и напитки.

Пребывание женщины в постели завершалось исполнением особых обрядов. В Джавахети повитуха купала роженицу и убирала постель, на которой та лежала в течение трех недель. В Картли это называлось *логинис акрепа* — 'уборка постели', а убирал постель мужчина. Тогда же сжигалось сено, которое подкладывали под постель мелогине. Женщина трижды перепрыгивала через него, после чего ей над огнем передавали ребенка вместе с колыбелью.

После завершения сорокадневья женщина «очищалась»: купалась, мыла ребенка, надевала чистую одежду. Приглашался священник, который окроплял святой водой дом, женщину, ребенка. По выполнении очистительных обрядов роженица обретала равные с остальными женщинами семьи права [Джапаридзе, 1896, с. 138; Джорбенадзе, 1897, с. 246; Соловьева, 1995, с. 26—27].

В Гурии через шесть месяцев после родов вновь приходила повивальная бабка для совершения обряда *перчи*. К этому дню мать новорожденного готовила угощение и приглашала всех женщин, присутствовавших при родах. Перед тем как сесть за стол, повитуха брала кусок хлеба, кусок мяса, горсть земли, смешивала все и смачивала вином. Полученное «тесто» она клала в горшочек и зарывала в том месте или против того места, где произошли роды, произнося: «„Земля, ешь это, пей это“, при этом указывает на стакан вина и

выливает его в горшок, „сосцы родильницы хорошо наполняй и не вреди им, дай им здоровья!“» [Джорбенадзе, 1897, с. 247].

Этот обряд правомерно соотносить с ритуальным комплексом абхазов, приурочивавшимся к родам. В Абхазии роды происходили в домике супружеской пары — *амхаре*, где с роженицей оставались повивальная бабка, молельщица (часто ее функции исполняла повитуха) и две-три женщины — ровесницы роженицы или старшие по возрасту. При начале родов повитуха давала обет и клала залоги (*ашас*), служившие обещанием в случае благополучных родов принести жертвы покровителям. Первыми (или первым) в их числе являлись «духи, вне дома находящиеся» (по мнению Г. Ф. Чурсина — духи предков). Залогом в их честь служил медный котел или такая же сковорода. Читая молитву, повитуха трижды обносила этот предмет вокруг головы роженицы. Затем она клала в котел кошель — по одной информации или лемех, резец и камень — по другой и прятала его в «чистом месте», в «укромном уголке». Второй залог посвящался Ажахаре (покровителю дома, «размножения и плодовитости рода человеческого»). Это была тарелка или бутылка, которую также три раза обносили вокруг головы роженицы и прятали. Третий залог предназначался «царице земли» Адгил-Дедопал (Адгил-Чича): «Повитуха берет пять яиц, кладет их под роженицею на землю, проводит (катит) по ней, а потом по одному яйцу зарывает глубоко в землю у каждого угла дома, пятое же прячет до поры до времени» [Джанашиа, 1960, с. 105—106; Смирнова, 1955, с. 133—134; Чурсин, 1957, с. 183].

Женщина рожала на полу у очага, на кукурузной соломе или на папоротнике, отчего, как считалось, сам акт рождения происходил легче, а появлявшийся на свет ребенок бывал крепче. Кричать при этом ей не разрешалось [Мачавариани, 1884, с. 44—45].

Порядок выкупа залогов и совершения умилостивительных жертв на рубеже XIX—XX вв. претерпел существенные изменения. В большинстве описаний они представлены как единовременное действо, но, по наблюдениям Я. С. Смирновой, до означенного периода выкупы не совпадали между собой. Согласно ее данным, первым производился выкуп залога Ажахаре и совмещался с обрядом вставания роженицы с постели — *агылахьа* (от *агюлара* — ‘подниматься’, ‘вставать’). Эти события происходили через неделю или через 12—15 дней после родов и должны были приходиться на четверг или на пятницу. По зову свекрови собирались все родственницы и соседи, приносившие хлебцы, битую дичь, сыр. Хозяева резали барана или козу, пекли обрядовые хлебцы. Роль молельщицы исполняла старая, непременно «чистая», т. е. не способная к деторождению женщина — однофамилица или старшая женщина поселка. Она брала тарелку-залог и три раза обходила с ней вокруг кормившей ребенка матери. Затем тарелку уносили. Молельщица брала один из полукруглых обрядовых хлебцев *аквакваров* и просила Ажахару быть милостивым к роженице и ее ребенку. После этого начинался женский пир. Ни на

молении, ни на пире ни один мужчина не присутствовал во избежание неминуемой в этом случае утраты им своей мужской силы.

Через две недели после означенного события или в ближайшую субботу после выкупа залога Ажахаре в дом молодой матери вновь собирались женщины, теперь для совершения обряда выкупа залога «духам, вне дома находящимся». Варили каплуна и курицу, *абысту* (густую кукурузную кашу, заменявшую хлеб) с сыром, пекли хлебцы. На этот раз молельщица обносила вокруг роженицы медный котел, а затем сосуд с вином. Несколько глотков вина она выпивала, стоя у постели женщины. Освободив подобным образом залог, молельщица брала несколько круглых аквакваров и по кусочку от каждого блюда и читала молитву.

Специального моления «царице земли» в Гудаутской Абхазии не делали, ограничиваясь зарыванием на месте рождения ребенка яйца. В Абжуйской Абхазии выкуп залога «царице земли» совершался до либо после моления «духам». По этому случаю пекли четыре круглых акваквара и один в виде полумесяца, начиненный сыром. Первые молельщица трижды проносила через круг, образованный указательными и большими пальцами роженицы, приговаривая одновременно: «Развяжи». Верили, что после этой церемонии последующие роды будут легкими. Пятый акваквар старуха клала младенцу на пупок для отстранения от него болезней. Затем на месте рождения зарывали ранее спрятанное яйцо, резали петуха и курицу, прося избавления от головной и зубной боли.

В конце XIX в. начался процесс слияния обрядовых выкупов всех трех залогов путем совершения их в один день. Причиной тому были экономические соображения, о чем свидетельствует первоначальное распространение нововведения в крестьянской среде [Смирнова, 1955, с. 135—136]. При этом варианте последовательность совершения выкупов сохранялась прежней: сначала выкупали залог Ажахаре, затем «духам, вне дома находящимся», и наконец «царице земли». Если подобные моления приходились на четверг, то тогда же, а если нет, то в один из последующих четвергов приносили жертву Дзызлан — духу воды. Для этого закалывали и варили «чисто белых» петуха и курицу либо одну курицу, пекли акваквары. Взяв эти и другие дары, роженица с ребенком отправлялась к реке, где молельщица (часто она же повитуха) приносила жертву и совершала моление Дзызлан о покровительстве женщине. Если жертва состояла из курицы и яйца, то молельщица трижды обносила яйцо вокруг головы молодой матери и затем бросала его в воду, курицу же лишь окунала в речной поток. После моления женщина набирала в кувшин воды и несла домой. В доме посреди комнаты ставили корыто с двумя зажженными свечами по сторонам и выливали туда воду из кувшина. Принесенную с реки курицу клали на стол и после чтения молитвы Дзызлан женщины (мужчин туда не допускали) приступали к трапезе. До совершения данного моления роженица не имела права хо-

дить к реке [Джанашиа, 1960, с. 106—107; Державин, 1907, с. 14—16; Чурсин, 1957, с. 184—185].

Перечисленные обряды примечательны целенаправленным моделированием пространства, в котором должна была находиться женщина во время родов и какое-то время после них. Порядок принесения залогов и следовавшего затем их выкупа обозначает две встречно направленные последовательности. Первый ряд открывал обет в честь «духов», затем давался залог покровителю дома, а замыкал цепочку залог во имя «царицы земли». Соответственно, обрядовый цикл имел центростремительную направленность, последовательно сужавшую локус роженицы. Испросив благорасположения у «духов, вне дома находящихся» (по одной интерпретации, духов предков), покровительства последовательно искали у домашних пенатов и земли, на которую ложилась женщина. Принесение залога Адгил-Дедопал — прокатывание по роженице и под ней яиц, из которых четыре зарывались в углах помещения сразу, пятое же, предназначавшееся для маркировки «центра» — места родов (возле очага), зарывалось там при выкупе залога — доводило упомянутый локус до пределов «точки». Символика сужения пространства усматривается и в сопутствовавшей обряду атрибутике: сначала манипулировали котлом, затем — тарелкой и бутылкой. В целом противоположной была череда выкупа залогов — сначала Ажахаре, потом «духам». Более других варьировал обряд выкупа залога «царице земли». Он либо редуцировался, либо не имел четкой привязки. Но развитие обрядового комплекса сохраняло и в этом случае свою логику — жизненное пространство женщины, прошедшей через акт родов, расширялось от минимальных размеров до присущих женщине в обычном положении. Показательно, что заключительным аккордом рассматриваемого обрядового действа было принесение жертвы духу воды — Дзызлан. Моление у реки вновь выводило женщину на прежние рубежи освоенного ею пространства.

Варьирование отправления жертвы «матери земли», возможно, связано с изменениями представлений об этом божественном покровителе. Этнографические данные фиксируют одновременное почитание у разных народов «хозяев», «ангелов», «духов» и т. п. отдельных мест и участков земли и единого божества земли. По мнению Г. Ф. Чурсина, в этом отразилось развитие религиозного сознания, преобразовывавшегося вместе с эволюционированием первобытных разрозненных общественных групп в формы племенной организации [Чурсин, 1929а, с. 18—19].

Возможно, сочетание разных, но не противопоставленных друг другу взглядов и отражает обряд. С одной стороны, «по народным воззрениям, родам мешает „сила“ земли, т. е. божество земли, для умилостивления этой силы бабка сыплет вокруг роженицы пшено и пшеницу» [Чурсин, 1957, с. 37—38, 182]. Здесь, скорее всего, подразумевается не столько «сила» конкретного участка, на котором про-

исходят те или другие действа, сколько «сила» плодотворящей земной материи.

Подтверждают подобное мнение и западногрузинские материалы. В Гурии схожий обряд именовался «насыщением земли», а в Имерети — «заговариванием основы». Там в землю зарывали горшок с хлебом, мясом, вином и горстью земли, после чего повитуха обращалась к земле со следующими словами: «Земля, я насытила тебя хлебом, вином, пусть мать и ребенок будут здоровы» [Соловьева, 1995, с. 55—56].

С другой стороны, в основной редакции обряда принесение залога «матери земли» представлено фиксированием пределов ограниченного пространства, в котором находится роженица, — зарыванием в углах амхары четырех яиц с последующей маркировкой центра — места родов. Наконец, операции с последом и пуповиной, когда первый зарывался глубоко в землю, а вторая вмазывалась в коровий помет и прикреплялась «навсегда» к стене дома, сочетали оба знаковых оттенка. Послед возвращался плодотворящей матери земли, пуповиной же «привязывали» ребенка к конкретному месту. Само размещение женщины во время родов на земле, покрытой сеном или соломой, также подразумевало обращение к ее помощи, как к одной из основных, если не главной родящей инстанции, способной помочь роженице.

На древность и широкое распространение в регионе аналогичных представлений указывают и другие примеры. Так, побывавший у адыгов на рубеже XV—XVI вв. итальянский миссионер Дж. Интериано писал следующее: «Женщины у них разрешаются на соломе, желая, чтобы она служила первым ложем новорожденному...» [Адыги, 1974, с. 47]. Равно, в горных районах Осетии роды происходили на земле, устланной соломой, но не в доме, а в хлеву [Пчелина, 1937, с. 91].

Вместе с тем бытование в регионе тех или иных мировоззренческих клише не привело к единообразию всего комплекса представлений, связанных с рождением и бытовым обустройством акта родов. Под стать варьированию позы роженицы (см., напр.: [Кананов, 1890, с. 169—177]) различался и окружавший ее антураж. Приведу еще несколько устойчивых форм такового.

Среди большинства адыгских народов женщине в известное время помогала повитуха (*мамука*), которая, придя в дом, открывала все ящики, замки, ножницы, распускала роженице волосы и повязывала голову косынкой. В ожидании начала схваток она затапливала очаг, ибо считалось, что в помещении должно быть жарко. По известным соображениям, мамука стелила на пол солому, но разрешалась беременная непременно у очага. Послед обмывали водой, заворачивали в чистую тряпку и зарывали у порога или где-нибудь во дворе. Первые три дня после родов считались самыми опасными для матери и ребенка. Поэтому каждый вечер в доме роженицы собира-

лись девушки. Они пели обрядовые песни, качались на качелях, подвешивали на веревках и раскачивали круглое, очень сухое, зазубренное по краям печенье *упац*, которое старались схватить зубами. Подобное поведение девушек возле роженицы напоминает обрядовую церемонию *чапщ*, проводившуюся молодежью у постели мужчины, получившего огнестрельную рану или рану холодным оружием.

В целях противодействия злым силам, дом и помещение, где находились мать и ребенок, окуривали серой в течение 7 дней. Если позволяло состояние здоровья, то роженица вставала с постели на седьмой день [Кунижева, 1993, с. 30; Смирнова, 1968, с. 111—113; Шортанов, 1992, с. 37].

Здесь же замечу, что при трудных родах повитуха сыпала на живот роженице золу из очага. Через женщину перешагивал человек, некогда освободивший лягушку от змеи, или мужчина с двумя сросшимися пальцами на ноге. Значение подобного магического действия усугублялось тем, что у адыгов запрещалось переступать через любое живое существо, особенно человека, и единственным исключением этому правилу была роженица. По свидетельству Хан-Гирея, в присутствии роженицы «не вынимают из ножен кинжала, в особенности же шашки; когда же ее разрешению предшествует тяжкая болезнь, то кладут под ее изголовье саблю, которою был хотя бы и давно убит человек, и дают ей испить воды, которой облита была эта сабля» [Мафедзев, 1979, с. 93—94; Хан-Гирей, 1978, с. 275; Шортанов, 1992, с. 39].

Иную картину являл собой акт родов в Шапсугии. Согласно материалам первой трети XX в., здесь он происходил «без бабок, вообще без всякой посторонней помощи. Как только у роженицы начинаются схватки, она удаляется в отдельную комнату, предоставляется самой себе; иногда сюда заходят старухи, усаживаются по углам, начинают сочувствовать ей в болях. Этим все и ограничивается... При нормальных родах роженица во время последних схваток становится на корточки, садится на маленькую табуретку и в таком положении рожает ребенка. Принимает ребенка сама, отрезает ножницами пуповину... после этого сама ребенка купает, укладывает в люльку и начинает ожидать выхода последа... После родов ложиться в постель не принято; женщина продолжает нести работы по хозяйству, только от некоторых тяжелых работ она на несколько дней освобождается» [Муравьев, 1929, с. 19].

В осетинской среде родильные обычаи на протяжении XIX—начала XX в. изменились весьма существенно. Имеются свидетельства, позволяющие соотносить их более раннюю форму с хевсурским вариантом таковых. Согласно подобным сведениям, в течение 6 недель роженица жила в хлеву, «лежа в том же углу, где и родила». Она могла ходить по двору, но как «нечистая» — *æнæ сихдæг*, не имела права заходить в помещение с очагом (*ходзар*). По истечении указанного срока (если рождался мальчик), кто-нибудь из мужчин

фамилии мужа или же шафер входил в хлев, поднимал роженицу за руку с ее ложа, под руку выводил с ребенком на руках во двор и вводил в ходзар, подходя к очагу с пением свадебной песни в честь Уастырджи [Пчелина, 1937, с. 99]. Принято также было, чтобы первые роды происходили в доме родителей женщины (этот обычай дольше сохранялся в Юго-Осетии). За нарушение данного правила женщину осуждали, называя *æнæнхицау адæймаг* — 'человек без хозяина' [Бесаева, 1976, с. 10].

Характерным было внимательное отношение окружающих к беременной женщине, особенно оказавшейся в подобном положении впервые. В свою очередь, женщине предписывалось «стыдиться» своего положения и сидеть, предпочтительно, в комнате брачной пары *уате*. В отличие от женщин в период регул (в прошлом на этот срок обязательно изолировавшихся в хлеву), беременная считалась «чистой» (*сихдоег*) и имела право прикосновения к питьевой воде, приготовления хлеба и пищи, посещения мельницы. Ее статус, как видно из вышеприведенных материалов, резко изменялся к моменту родов и сохранялся таковым 6 недель или 40 дней.

Роды происходили в хлеву на соломе или в брачной комнате на кровати. Их наступление не разглашалось, но о них узнавали по стонам и крикам, не возбранявшимся роженице. В помещение, где находилась роженица, собирались все снохи и женщины домов близких родственников мужа. Это бывали молодые и средних лет женщины, тогда как девушки, старухи, тем более свекровь или родная мать к роженице не имели права входить (последние, равно как и муж, не могли подходить к ней даже в преддверии смерти; разрешалось это сделать только после смерти роженицы). Количество посетительниц было столь значительным, что воздух в помещении становился спертым и это плохо отражалось на самочувствии рожающей. Ее не оставляли одну с целью уберечь от вероятного воздействия злокозненных сил. Первая же прибегавшая на стоны женщина ставила в изголовье роженицы чесалку для шерсти, иглы которой должны были отпугивать чертей. Рассевшись вокруг роженицы на корточках, женщины своей болтовней и остротами стремились отвлечь ее внимание от страданий. Наибольшее число посетительниц собиралось к первородящей, которую особенно жалели.

Если роды протекали нормально, то женщине помогала только повитуха. Послед вместе с кровавыми тряпками женщины зарывали или в кучу навоза во дворе дома, или же в землю, но подальше от селения. Поверх этого места клали камень, чтобы послед не был съеден зверями или собаками. Использование навозной кучи в качестве места захоронения последа не следует рассматривать как свидетельство его нечистоты. Местные обычаи говорят об ином отношении к этой субстанции. Так, если ребенок рождался слабым или недоношенным, то ему делали теплый компресс из навоза или бараньего помета. В фольклоре навозная куча может фигурировать в

качестве места, где мертвый ребенок оживает. В этих примерах, как, вероятно, и в факте зарывания последа в навоз, последний соотносился с первородной грязью, из которой был сотворен мир и все его обитатели. И уже в этом свойстве он опосредованно связывался с материнской средой земли.

Роженица вставала со своего ложа на 3—4-й день после родов. Тогда же совершался обряд «первого пеленания и положения в люльку» ребенка (*адван бадтан*). По этому случаю все родственницы пекли у себя обрядовые хлебцы *хабыджаны*, готовили снедь, варили пиво, араку и отправлялись в гости к роженице (туда же приходили и ближайшие родственники мужчины, но собирались отдельно на мужской половине ходзара). Одна из пришедших женщин разводила в очаге огонь. Старшая женщина дома, его хозяйка *авсин*, клала на очаг три обрядовых хлебца *чирите*. Затем, взяв их, а также рог с аракой, шла к роженице и читала молитвы Хицау (Хуыцау, верховное божество), Майрæм, Сафе (божественный покровитель очага и надочажной цепи), Бинатхицау (хозяин места), Кауседу (дух-покровитель селения) с просьбой благословить ребенка и его мать. С ребенком на руках она отправлялась в ходзар, где у очага вновь читала молитвы Сафе и Бинатхицау и концом надочажной цепи дотрагивалась до головы младенца. После этого ребенка укладывали в колыбель, перевязывали новой перевязью и относили матери. При входе женщин роженица вставала и авсин подавала ей кусок чирите и рог араки. Роженица откусывала от чирите и делала глоток из рога, передавала их младшей из присутствовавших женщин и затем ложилась в постель. Женщины же во главе с авсин возвращались в ходзар, где отмечали свершившееся событие, вознося молитвы божественным покровителям.

Через несколько дней (по другой информации, в тот же, третий, день) вставшая с постели роженица (в новом или чистом белье и платье, но без пояса) в сопровождении повитухи и женщин средних лет из дома или фамилии отца ребенка отправлялась к святилищу Майрæм. Там повитуха читала молитвы божественным покровителям. Молодая мать выливала из чаши пиво на святилище, а сопровождавшая ее женщина высказывала пожелание обилия молока. Роженица съедала специально заготовленные зерна и кусок одного чирите, «чтобы соски груди были лучше».

В течение шести недель роженица считалась нечистой. Она не имела права дотрагиваться до чужих вещей, продуктов, воды и потому отстранялась от хозяйственных работ. Единственное, что ей разрешалось — это подметать пол и присматривать за детьми. На этот же срок мужу женщины запрещалось вступать с ней в интимные отношения. Сено, на котором лежала женщина, часто менялось и сжигалось, причем к нему не прикасались, а сгребали палками, которые тоже сжигались. О роженице говорили, что она «находится на краю креста» или что «одна ее нога на земле, другой она стоит в

могиле» [Бесаева, 1976, с. 10; Бинкевич, 1931б, с. 153—154; Пчелина, 1937, с. 88 и след.].

В материалах по этнографии вайнахов встречаются разноречивые данные по интересующему нас сюжету. С одной стороны, имеются свидетельства о бытовании среди ингушей еще во второй половине XIX в. специальных общих домов для рожениц. В них женщины оставались до истечения «нечистого» периода — 40 дней (женская *чилла*) [Мадаева, 1990б, с. 95]. С другой стороны, в конце XIX в. общепринятой нормой стали роды в доме мужа — в комнате брачной пары (*уоти*) в присутствии повитухи или пожилой женщины (не родственницы роженицы и ее мужа) [Хасбулатова, 1981, с. 73].

Наконец, существует описание следующего оригинального варианта родов у тавлинцев Терской области, «по наружному виду мало чем отличающихся от чеченцев»:

> В сакле, где находится роженица, собираются ее подруги, родные и хорошие знакомые; одна из женщин, убранная в серебро и одетая в лучшую одежду, чертит возле сакли круг, в середину которого входит старик и садится на невысоком табурете. Старику дают в руку бубен, а напротив, вне круга, с балалайкой в руках, садится молодой джигит, одетый в совершенно белый бешмет, за поясом которого заткнуты три заряженных пистолета. По черте круга становятся замужние женщины. Лишь только чрез отворенные двери сакли послышатся вопли роженицы, тотчас одна из женщин подбрасывает кверху красный кусок материи. По этому знаку старик начинает изо всех сил колотить палкой в бубен, женщины выкрикивают хором имя роженицы, джигит дает выстрел из пистолета. Затем одна из лучших танцовщиц выходит на средину круга и, под хлопанье ладош, звуки балалайки и бубна, начинает танцевать лезгинку, улыбаясь и стараясь как можно более придать грации и красоты своим движениям. Крики роженицы стараются заглушить радостными восклицаниями и ударами бубна. Во все время процесса родов музыка и танцы не перестают. Этим хотят уменьшить страдания роженицы, развлечь ее. Если устает одна танцовщица, ее сменяет другая до тех пор, пока не родится ребенок. Последний показывается из дверей сакли повитухой или бабкой, и тогда, если это сын, дается два выстрела, если дочь — один выстрел. Затем в саклю роженицы входит старейшая из присутствовавших и от лица всех поздравляет ее с новорожденным. Муж приглашает в отдельную половину сакли старика и женщин, принимавших участие в танцах, и угощает их молоком, чуреком и бараниной. Но в начале пира самые лучшие куски относятся роженице; если же она не хочет есть, то принесенное кладется ребенку в люльку и остается там до тех пор, пока у роженицы не явится аппетит.
>
> [Кананов, 1890, с. 178—179]

В настоящем примере наблюдается смещение многих из ранее выделенных ориентиров, сопутствовавших родам. Это касается самого характера действа, приобретшего черты обрядового представления; активного участия в нем мужских персонажей, причем сце-

нарное поведение и атрибутика одного из них вызывают ассоциации с образом шамана (см.: [Анучин В., 1914, с. 25; Попов А., 1936, с. 103; Штернберг, 1936, с. 64]); фигур танцовщиц, тяготеющих к тем же сравнениям; непривычно «раннего» появления мужа — «молодого отца» и организации именно им пира и др. Если приведенное описание не имеет явных погрешностей (на возможность таковых указывает уже неконкретность его этнической и географической привязки), то рисуемая им картина выглядит неординарной для местных традиций, а равно затруднительной для комментирования из-за своей единичности и той же уникальности. И все же некоторые зафиксированные в нем детали в известном смысле сопоставимы с материалами по соседним народам региона.

Так, относительно обычаев кумыков Северного Дагестана автор середины XIX в. писал следующее:

> Родильница из знатного рода, за четыре дня до приближения родов, помещается в особой комнате. В комнате этой запираются ставни, зажигаются по четырем углам свечи, а в середину вставляется в кадку, наполненную сарачинскою крупою... огромная восковая свеча, которая горела в спальне родильницы в первые четыре ночи после ее брака. Доступ девицам и женщинам, которых застигла обыкновенная периодическая болезнь, в комнату эту запрещен. Когда родильница благополучно разрешится от бремени, залп винтовок и шумная песня женщин, карауливших под окошками, возвещает публику об этом счастливом событии. Женщины, значительными партиями, с руками, поднятыми вверх крестообразно, и с пением, ходят по улицам, изъявляя свою радость. Со всех сторон стекаются посетители с поздравлениями и подарками для родильницы... После родов сейчас же ставится на крыше той комнаты, где помещается родильница, палатка с флюгером: в ней, по адату, 40 дней должны содержать караул эмджеки; но это продолжается только 20 дней... При приближении родов муж выходит из своего дома на неделю; после рождения сына он живет в особой от жены комнате месяц, а после рождения дочери — 40 дней.
>
> [Пржецлавский, 1860, с. 296—297]

С предыдущим описанием этот вариант сближают такие детали, как ликование, танцы и песни, которыми ожидавшие вокруг дома женщины встречали известие о рождении ребенка. В последнем случае особый настрой окружающих, возможно, объяснялся более прозаически — появлением на свет наследника знатного, ханского, рода. Однако другие свидетельства по Дагестану позволяют видеть в частных примерах проявления некоторых общих закономерностей. Сошлюсь на замечание русского врача, по его словам, неоднократно присутствовавшего при родах в Кумухе в середине XIX в.:

> Мужчинам строго воспрещается быть в сакле, где происходят роды, зато бабы толпами стекаются с целого аула; они морщатся, кряхтят и стонут заодно с роженицей и мешают во всем, в чем только можно помешать своею суетней.
>
> [Трипольский, 1866, № 47]

Вспомним и об активном и «массовом» «соучастии» соседских женщин в родах в Западной Грузии, в Черкесии и др. Но это лишь одна из составляющих характеристики «пространства» женщины в известный момент. Другие материалы по Дагестану существенно дополняют ее.

В большинстве мест этой части Кавказа женщина рожала в доме мужа. Однако у некоторых народов, в частности у лакцев, гидатлинских и гергебильских аварцев, тиндинцев, андийцев, арчинцев ребенка, особенно первенца, женщина, по обычаю, должна была родить в доме своих родителей (иное расценивалось как «величайший позор»). В него она переселялась за месяц и больше до родов и оставалась там еще обычно 40 дней после них. В некоторых аулах Гидатля роды происходили в доме мужа, но через 3—5 дней роженицу с младенцем забирала к себе мать, в доме которой женщина оставалась 30—40 дней. Во всех подобных вариантах именно собственная мать и сестры оказывали роженице действенную помощь. При постепенном изменении традиции, выражавшемся в отказе от ухода в родительский дом, уже мать женщины приходила к дочери в нужное время [Гаджиева, 1985, с. 273; Никольская, 1946, с. 193—197; 1949, с. 56].

В некоторых местностях Западного Дагестана беременная при приближении родов устраивалась в пустом нежилом помещении, иногда в сарае на соломе, покрытой войлоком [Гаджиева, 1985, с. 274]. Но наиболее распространенным вариантом были роды в закрытой комнате дома (обычно — дома мужа) в присутствии повитухи и одной-двух доверенных женщин. Они происходили на земляном полу, на подстилке из холста или холщовом, набитом сеном или соломой мешке, но не на «грязной земле», «в грязном месте», ибо тогда на роженицу могла напасть «какая-то кладбищенская сила». При трудных родах, помимо прочего, совершались следующие операции. В земле выкапывали ямку, куда насыпали горячую золу и ставили над ней роженицу; затем золу обдавали водой и поднимавшийся пар должен был облегчить процесс. Заставляли также выстрелить из ружья мужчину, убившего кого-нибудь на своем веку. В качестве оберега использовалась шашка. В одном из аулов Гидатля шашке, «испи-санной какими-то изречениями и стихами», приписывалась способность облегчать роды, для чего ею проводили по животу женщины. В то же время, у рутульцев в дом, где находился новорожденный, не разрешалось входить мужчине с ружьем; если отмеченное все же случалось, то после этого девочку не выносили из дома 40, а мальчика — 20 дней [Александров, 1910, с. 167; Кананов, 1890, с. 176—177; Монин, 1905, с. 107; Панек (Ав), л. 69; Чурсин, 1995, с. 25—26].

В ряде мест Дагестана такое же время роженица проводила в постели. В других, наоборот, она вставала на 5—6-й день и даже раньше. Но при любом варианте сохранялось мнение о нечистоте женщины на протяжении 40 дней после родов. Поэтому контакты с ней

в этот период запрещались вовсе или ограничивались. Полагали, что если женщина в течение указанного срока наступит на что-либо, считающееся нечистым (змею, ящерицу, навоз), то с ней может случиться несчастье, например, она сойдет с ума или ее разобьет паралич. У аварцев муж, удалявшийся на время родов из дома, заходил к жене обыкновенно через 2—3 дня или через неделю. У ботлихцев в случае рождения сына он делал это сразу же, а если на свет появлялась девочка, то находился вне дома 2—3 месяца [Александров, 1910, с. 167; Алимова, 1993, с. 107; Чурсин, 1995, с. 26].

Послед повитуха обычно зарывала ночью, без свидетелей, возле дома, в «чистом месте», где его не смогли бы достать собаки. У лакцев послед мыли и прятали в изголовье роженицы, а затем накрывали куском железа от сошника. Позже, когда роженица вставала с постели, она прятала послед на потолке сеновала между бревнами, чтобы его не съело какое-нибудь животное, так как бытовало представление о связи судьбы ребенка с целостью его последа. У агулов первые 6 дней послед держали под матрацем роженицы, «чтобы не пришла албасты», а потом зарывали в землю, «чтобы не съела собака, а то не будет детей» [Алимова, 1993, с. 108; Булатова, 1971, с. 157; Мусаева, 1995, с. 107; Панек (Ад), л. 15].

И еще краткие сведения о роженице и об окружавшей ее обстановке у азербайджанцев и армян.

В Азербайджане роды происходили в доме мужа (причем, согласно одному из имеющихся описаний, мужчинам не возбранялось оставаться в нем в указанный момент) при содействии повитухи и соседских женщин. В постели женщина пребывала 3 дня, «хотя и после того, в продолжение нескольких дней, она не выходит из комнаты и не показывается никому... ей позволяют (только. — *Ю. К.*) на час или больше подняться на плоскую крышу дома, чтобы освежиться чистым воздухом» [Захаров, 1894, с. 94—97]. По другой информации, после родов женщина лежала в постели «до 9-го дня», на девятый-десятый день отправлялась в баню, затем еще 2—3 дня проводила в постели, а на сороковой день вновь ходила в баню [Монин, 1905, с. 109].

У армян в период беременности женщина вела обычный образ жизни, но, считаясь нечистой, не имела права месить тесто, печь хлеб, сбивать масло. Роды проходили в жилом доме, на постланной на земляной пол соломе или сене. В обоснование данного обычая делалась ссылка на Богородицу. Для предохранения роженицы от воздействия злых сил вокруг нее ограничивали пространство, формируя отвращающими беду средствами некое защитное поле — железным прутом наносили на четырех стенах помещения кресты, а под ноги клали кусок кизяка. После родов постель женщины обвивали черной волосяной веревкой, а под голову клали молитвенник или кинжал. Если ранее у женщины дети умирали, то во время очередных родов ее клали на землю, забивали вокруг тела 7 бывших в

употреблении гвоздей — по 3 с обеих сторон и один возле головы — и обвивали цепью от плуга. Существуют уточнения, поясняющие, что рожала женщина «на ямке, вырытой в комнате, сидя на корточках и нагнувши спину», а затем ложилась на «сухой золе, в воспоминание Богоматери», разрешившейся на земле, и что во время самого акта женщину следовало держать под мышки в «„висячем положении“, ибо с выходом ребенка легче и безопаснее выйдет вся нечистота из утробы родильницы». «Родильница, — читаем у С. П. Зелинского, — соблюдает сороковку, т. е. в продолжение сорока дней не выходит из комнаты днем, а при хождении в комнате держит в руках железный шомпол, ибо без этого, будто бы, черти могут повлиять на нее и заставят заболеть. По истечении сорока дней после родов над матерью и ребенком льют сороковку. Для этого она садится в корыто и сажает на свою шею ребенка, а бабка выливает на головы их сорок чашек воды, произнося каждый раз имя какого-нибудь святого». Наконец для сравнения замечу, что удины селения Варташен до крещения ребенка кормили роженицу из особой посуды, а ограничения на исполнение ею известных видов работ и оставление дома растягивались на 40 дней в случае рождения мальчика и на 48 дней — при рождении девочки [Акопян, 1988, с. 128; Бежанов, 1892, с. 245; Бинкевич, 1931а, с. 168; Зелинский, 1882, с. 13, 14, 51; Чурсин, 1931, с. 234].

Женщина с младенцем. Дагестан
Селение Хварши Цумадинского р-на
Фото автора. 1989 г. МАЭ. № И-2132-59

* * *

Приведенные материалы, одни ясно и образно, другие — затушеванно, показывают, что в мировоззрении и обрядах образ роженицы ассоциируется с плодородящей силой земли. К этой связи вос-

ходят роды на земле, прецедент которых приписывался божественным персонам (Богородице, Матери Солнца). Ее же, очевидно, правомерно усматривать в обычае, предписывающем бесплодным женщинам ходить босиком при испрашивании у святых благорасположения к себе (см., напр.: [Бинкевич, 1931а, с. 167]). Этот же архетип подразумевал обряд, зафиксированный Б. Ковалевским у сванов:

> ...Женщины собираются отдельно... у жертвенника особой формы — это грубо обтесанный известняк в форме жернова с дырой посередине (! — *Ю. К.*), всегда прикрытый шиферными плитками. В эту дыру опускают, закрыв глаза, жертвенные хлебцы — неминуемая смерть... ждет всякого, заглянувшего в дыру, нарочно или случайно. Все место также держится в тайне от чужих и за разглашение его злая болезнь постигает болтливых и их детей. При таких условиях полностью исследовать этот культ оказалось достаточно трудно: удалось, однако, установить, что тот, кому молятся на этом жертвеннике, зовется «Гиме-кэр-ангелоз», причем «ангелоз», без сомнения, христианская налепка, «кэр» — святость, святая сила, а «гиме» — земля, почва. Выходит — дух земли, подземный дух. Мать сыра-земля.
>
> [Ковалевский Б., 1930, с. 112]

Так же и в сакральных образах «хозяев», «ангелов» конкретных участков земли можно, по-видимому, видеть «долевых божеств» единой первородящей материи.

Связь роженицы с природной средой представлена и устройством ложа для нее из сена или соломы. Обращение к магической сфере здесь вполне очевидно [3]. Апелляция к божественным фигурам и прецеденту была призвана оправдать «народный» обычай-ритуал, но показательна она и сама по себе. Соотнесенность фигуры роженицы с природными силами и процессами выводила ее за границы обыденного «мира культуры», делая в одном случае небожительницей, в другом — сакрально нечистой. Схожий пример использования благотворного влияния природных сил полубожественной персоной являют сказания о деяниях просветительницы Грузии св. Нины. Согласно им, святая исцеляла больных молитвами, обращенными к Богу, и при этом обязательно укладывала их на свою постель, сплетенную из волос (или войлок) и расстеленную на полу. Для дарования бездетным супругам детей она дала им «землю из-под отпрыска от кедра, и у них родились сыновья и дочери» [Хаханов, 1893, с. 304—308, 322]. Контакт с продуцирующими силами волос, растений, земли предполагал успешное развитие «природных» процессов и у людей.

Если хевсурские материалы определенно рисуют утрату женщиной на время родов жизненных сил, соотнесенность роженицы с неживой (или отстраненной от мира живых) персоной, то и другие кавказские реалии данного порядка позволяют прослеживать отголоски этого же архетипа. Не случайно роженицу называли стоящей

одной ногой на земле, а другой — в могиле (ср. с русской поговоркой, гласящей, что «после родов женщина десять дней в гробу стоит») [Редько, 1899, с. 87]. Ее спрашивали после благополучного разрешения о том, видела ли она св. Марию, а она отвечала утвердительно, и это также подразумевало «посещение» ею иного мира. Ритуальная песня «Мзе шина», исполнявшаяся по тому же случаю, образно связывала успешные роды с освещением дома (закрытого, замкнутого и до этого, аллегорически, погруженного в темноту помещения) солнцем. «Солнце, войди в дом, в дом слепца, в дом луны, войди солнце...» (в этом случае вероятна также и соотнесенность поэтических образов с представлениями о «слепоте» новорожденного) [Байбурин, 1993, с. 93—94]. Этот же мотив допустимо усматривать в запрещении роженице покидать до известного срока и соответствующих очистительных ритуалов отведенную ей комнату, показываться на солнечный свет.

С другой стороны, у осетин мужчина из фамилии мужа или шафер через определенный срок после родов поднимал женщину за руку с постели, располагавшейся в помещении без очага, и отводил в хоӕдзар с его главной святыней — очагом, т. е. в маркированный центр «мира живых».

Связь с потусторонним миром видна и в том, что бесплодие женщины нередко приписывалось влиянию злых духов, обитавших на кладбище, либо умершего родственника. Но подобное воздействие имело обратимый характер, и тот же покойник был в состоянии вернуть женщине способность к деторождению [Гаджиев, 1980, с. 35—37; Эфендиева, 1989, с. 7]. Для облегчения родов с женщиной совершали процедуру, недопустимую по отношению ко всем прочим живым существам, — перешагивали через нее. Наконец, 40-дневный, в норме, период «очищения» роженицы, часто предшествовавший ее «вставанию» и «выходу к людям», соотносим с сороковинами поминального цикла.

Косвенным порядком связь с рассматриваемым мотивом видна в целенаправленном ограничении, замыкании пространства вокруг роженицы. Помимо использования специально предназначенной для нее (них) постройки, хлева (параллельно выражавшего антитезу миру культуры) и т. п., это и организация среды путем маркировки углов (у абхазов там зарывали яйца) или стен (у армян их помечали крестами) помещения, где пребывала роженица. Такие действия, преследуя апотропейные цели, одновременно формировали закрытую для внешнего восприятия зону. Сохраненный рядом традиций обычай рождения женщиной первого ребенка в родительском доме, отмечающий ее «чуждость» дому, семье мужа, может восприниматься и в более широком контексте, нежели только как отражение некогда происшедшего изменения принципа локализации брачных пар и т. п. «Чужой» она считалась не только по этой причине.

Постепенный, часто сопровождаемый ритуалами выход женщины, перенесшей роды, из замкнутого пространства напоминал «освоение» невестой/молодухой нового для нее пространства в послесвадебный период. В Осетии шафер отводил роженицу к очагу, как в свое время он поступал с невестой. Завершающим звеном обрядового цикла родов в Абхазии, как и в случае с молодухой, являлся поход к реке. В ряде других традиций нечто подобное совершалось при первом переходе женщиной речного потока вместе с младенцем [Кочетова, 1991, с. 65]. Фигуры невесты и роженицы в семиотическом ракурсе оказываются близкими. Это и понятно, так как обе они находились в стадии перехода/преображения. Для последней он был особо значим при первых родах. Именно первые роды (особо желательно — рождение сына) утверждали женщину в статусе полноценного и полноправного члена коллектива (ср. об аварках: «Покрой платья после рождения первого ребенка остается навсегда» [Александров, 1910, с. 164]; о черкешенках: «Если новорожденный был первенец, то отец мужа снимал с своей невестки носимую ею на голове небольшую (свадебную. — *Ю. К.*) шапочку... повязывая ей голову косынкой» ([Дубровин, 1991, с. 151]; см. также: [Мафедзев, 1979, с. 93]) и обычай армян регистрировать брак после рождения ребенка) [Тер-Саркисянц, 1996, с. 57]. Но в обоих случаях состояние перехода ставило их в рубежное положение по отношению к «живым», отделяло от них и соотносило с «неживыми».

В том числе и этот аспект подразумевали обрядовые собрания женщин возле роженицы по истечении некоторого времени после родов. Там происходило ее «узнавание» после пребывания за пределами «мира живых», равнозначное «узнаванию» невесты гостями на свадьбе.

Фиксируемое в ряде мест запрещение роженице стонать, причитать и т. п., оцениваемое носителями традиций в качестве испытательного мотива, с неменьшим основанием должно соотносить с предписанием невесте и молодухе соблюдать молчание или всячески ограничивать себя в разговорах. Напомню, что у армян, осетин и др. именно первый ребенок «развязывал» язык молодой женщине, с ним она возвращала себе «дар речи», утраченный накануне свадьбы. Ритуально синхронными этому выступают манипуляции хевсур с мандили и садиацос параги, в первом случае принадлежащим невесте, а во втором — женщине, родившей ребенка.

Перемещение женщины для рождения первого ребенка в родительский дом, по сути, завершало свадебный комплекс (в широком понимании) и символизировало переход молодой в группу взрослых. В свете последнего, по мнению А. К. Байбурина, «свадебное путешествие невесты в дом жениха и ее пребывание в нем до времени родов являлось с точки зрения „родительского дома“ добыванием ребенка» [Байбурин, 1993, с. 91]. Примечательно, что в XIX в. в Сванети, а прежде и во всей Грузии, первенец дочери в течение не-

скольких лет оставался в материнском доме [Харадзе, 1960, т. 1, с. 185—186].

Расположение невесты и роженицы в пограничной позиции между «живыми» и «неживыми», отстраненность от «своего» мира делали их равно уязвимыми для злокозненных сил. Но о последних речь пойдет в другом месте.

§ 3. Дети

Отношения матери и ребенка складывались еще до появления последнего на свет. Имело значение, каким по счету был ребенок в семье, рождались ли до него мальчики и др. Ожидание и рождение первого ребенка сопровождалось бóльшим трепетом и ответственностью, чем большинство последующих аналогичных ситуаций.

> Когда женщина в первый раз с уверенностью может сказать, что она станет матерью, она этим очень гордится, так как с рождением первого ребенка она переходит в сословие женщин.
>
> [Адыги, 1974, с. 596—597]

Традиционные мировоззренческие постулаты обусловливали предпочтительность рождения мальчиков, а это вызывало к жизни разные обычаи. Так, в Хевсурети после первого движения плода в материнской утробе супруги устраивали жертвоприношение «определявшему судьбу» божеству *церамцерели*, чтобы оно дало ребенку душу мальчика, и это подразумевало даже изменение пола живого плода [Соловьева, 1995, с. 65]. У ингушей были знахарки, к помощи которых обращались для того чтобы они «сделали» зачатого ребенка мальчиком [Чеснов, 1996а, с. 149].

В указанном и соседних с ним горных районах Грузии было принято кормить мальчиков грудью в 1,5—2 раза дольше, чем девочек, а «желанного» сына «на радостях» кормили и до 5—7 лет. В таком случае женщина говорила примерно следующее: «Столько времени буду кормить грудью, чтобы, устав от игры с детьми, прибежал ко мне, пососал грудь, а потом опять убежал играть с луком и стрелами». В литературе описаны сценки, где мальчики, уже активно помогавшие по хозяйству, приходили с поля к матери для того, чтобы она покормила их грудью, а затем вновь возвращались на работу. Известен и пример, когда после гибели мужа женщина «в знак уважения» кормила сына 7 лет [Соловьева, 1995, с. 72]. Схожие обычаи имели место в других частях Кавказа (см., напр.: [Курбанов М., 1990, с. 97]).

В то же время, замечено, что, например, среди аварцев и кумыков бытовало гораздо больше колыбельных песен, предназначав-

шихся девочкам, нежели мальчикам. Исследователи объясняют данный факт потребностью и возможностью женщины излить свои мысли и чувства именно дочери, для которой они являлись понятными по природе [Кадыраджиева, 1980, с. 27; Хайбуллаев, 1973, с. 26]. Здесь же замечу, что у осетин исполнение колыбельных песен матерями не практиковалось. Это делали за них другие женщины и девочки дома [Пчелина, 1937, с. 93].

Подобно возможному различию отношения матери к сыну и дочери в первые моменты и годы жизни последних, сами еще не родившиеся дети по-разному «относились» к ней. Об этом можно говорить на основании примет, использовавшихся при определении пола будущего ребенка. Грузины связывали «хороший», румяный цвет лица беременной с будущим появлением на свет мальчика и, наоборот, бледный, «нехороший» — с рождением девочки [Яшвили, 1903, с. 191]. Аналогичная примета бытует и у других народов. Ее соотносят с поверьем об отторжении части красоты женщины ее дочерью, тогда как сын, скорее всего, делает мать еще краше. Здесь связь матери с детьми передается двояким образом. С одной стороны, она служит еще одним выражением комплементарных отношений представителей разного пола как таковых. С другой — обозначает прямую преемственность между женщинами разных поколений.

Преемственность между женщинами обретала и иные формы. Достигнув 5—7-летнего возраста, мальчики, до этого находившиеся под опекой матери, переходили в круг влияния и интересов отца. С матерью же оставались их сестры. Применительно к детям подросткового возраста ситуацию характеризует следующая ремарка: «Сыновья всегда находятся при отце, дочери — при матери» [Эристов, 1897, с. 36]. Тот же принцип выражал обычай населения дагестанского общества Андалал. В соответствии с ним, дети в дополнение к официальному мусульманскому имени получали и второе, которое служило им своего рода фамилией. Для девочек это всегда было имя матери, для мальчиков — имя отца. Имя матери мог носить и сын, если его отец погибал [Никольская, 1949, с. 56]. Связь матери и дочери, подразумевавшая не только общий патронаж старшей над младшей, но и передачу фертильных качеств, видна в обычае исполнения матерью функций повитухи при родах дочери, обязанности готовить одежду и приносить люльку для рожденного дочерью младенца.

Особые функции матери по отношению к своим детям, которые можно определять как миссию, иллюстрирует следующая педагогическая норма, имевшая распространение в Грузии. Здесь мать не должна была бить ребенка, когда он лежал в колыбели, так как вместе с ее ударами младенцу наносил якобы удары и ангел, отчего ребенок мог умереть [Бинкевич, 1931в, с. 122; Соловьева, 1993, с. 258]. Фактически мать исполняла роль посредника между Богом и своим дитятей, становясь орудием первого. Близко такому восприятию и чеченское выражение *ненен мотт* — 'материнский язык', охватываю-

щее весь комплекс этики, представлений о человечности и доброте, передаваемых матерью ребенку [Чеснов, 1994в, с. 37].

Поэтому столь многозначащими воспринимались пожелания благополучия и, наоборот, проклятия, высказывавшиеся женщиной своим детям.

В подобного рода выражениях акцент часто делался на вскормившем ребенка молоке матери. У аварцев одно из благословений сына или дочери звучало так: «Тебе я прощаю свое молоко». У даргинцев проклятием, но равно и возможной формой клятвы была фраза: «Молоко матери да обратится в позор». Лачки проклинали детей следующими словами: «Молоко, которым я тебя вскормила, пусть принесет тебе муку на будущем свете» [Аварско-русский словарь, 1967, с. 540; Васильев, 1899, с. 66; Услар, 1868, с. 7].

Примечательна аварская идиома «Умри твоя мать», имевшая близкие формы в языках ряда дагестанских народов и у вайнахов. Относительно нее П. К. Услар писал:

> Последнее в большей части случаев не есть проклятие, а скорее соответствует русскому выражению: сердечный! Значение то, что лучше бы матери твоей умереть, чем видеть тебя в том или другом жалком положении. Это выражение употребляется безразлично, жива или умерла мать; оно может относиться не только к людям, но к животным и даже неодушевленным предметам.
>
> [Услар, 1868, с. 7—8]; см. также: [Халилов, 1989, с. 83]

Значение выражения подразумевало расположение фигуры матери в центре окружающего человека мира, покровительницей которого и ответственным за который она считалась. Применительно к собственным детям то же выражала фраза: «Да, пусть Бог проклянет ту мать, которая не сумеет угадать будущность детей своих!» [Ипполитов, 1868, с. 42].

На уровне макрокосма схожий смысл предполагало именование природных явлений, стихий матерями. В традиционном пантеоне вайнахов были представлены Мать вьюги или бури (чеч. *Дерцнана*, инг. *Дардзнянильк*), Мать ветров (*Мехнана*, *Мухнянильк*), Мать земли (чеч. *Нана-лаьтта*, ср. лексическую форму *Лаьтта Ненан Кийра* — 'Утроба Матери-Земли'), Мать огня (*ЦIинана*, *ЦIинянильк*), Мать воды (*Хинана*, *Хинянильк*) [Исламов, 1973, с. 14—15]. Схожие образы известны народам Дагестана [Халидова, 1985, с. 102—103; 1989, с. 114—124].

В Грузии же особо «уважалась» Богоматерь. По наблюдению автора середины XIX в., «...простолюдин может начинать свою снедь, по незнанию, без молитвы Господней, но непременно оканчивает везде и всегда призванием покровительства Божией Матери... Предание гласит, что Богоматери Грузия досталась в удел...» [Гамрекелов, 1855, № 4]. В свою очередь, и имя просветительницы Грузии

Грузинки
Фото Никитина. Вторая пол. XIX в. МАЭ. № 121-64

св. Нины, по мнению ряда исследователей, восходит к значению «мать» [Меликсет-Беков, 1912, № 11].

Яркие образчики наделения божественной ипостаси именем матери являют абхазские материалы. Это культ великой богини или богинь *анцва* — матери и всемогущей покровительницы всех явлений природы. В абхазском языке понятие о празднестве вообще выражается посредством слова «мать». Лексемой *аныхва* — 'славословие', 'моление матери' обозначается праздник или торжество как таковые. Элемент *ан*, т. е. 'мать' содержат и другие важнейшие термины и понятия из области религиозных верований, например, *аныха* — 'икона', 'святилище' [Инал-Ипа, 1954б, с. 266—267].

Аналогичным было положение матери и в социальном макрокосме. Ее функции и место в семье напрямую связывались с очагом — центром домашнего пространства. У чеченцев хозяйка дома именовалась предельно многозначительно — *цIинана* — 'мать огня', так же как и соответствующий образ пантеона. Она являлась своего рода домашним демиургом. «Мать... свято чтится всею семьею. Она ведет все домашнее хозяйство...» [Махвич-Мацкевич, 1864, с. 6].

В домашнем хозяйстве и в кругу домочадцев самым влиятельным лицом является мать, которая обыкновенно пользуется уважением и любовью всех членов семьи. Мать скрытна и никогда не сообщает главе семьи о проступках членов ее, а сама принимает меры против провинившихся. Ей доверяют все и охотно обращаются к ее посредничеству. Все домашнее хозяйство находится под непосредственным управлением матери, у которой хранятся ключи от подвалов и других складов.

[Зелинский, 1899а, с. 173]

Функции семейного демиурга женщина-мать выносила и за пределы дома, обычно являясь наиболее деятельным лицом в подыскании пары своим повзрослевшим детям.

Кавказские этнографические реалии сохранили следы былого важного значения женщины-матери в оформлении социальных структур и самой жизни общества. Речь в данном случае не может идти о пережитках идиллического матриархата. Однако ряд явлений, зафиксированных в XIX в., скорее всего тяготеет к материнско-родовым институтам. Так, адаты некоторых даргинских обществ оговаривали право и обязанность родственников женщины мстить ее мужу за убийство их ребенка. У кабардинцев сословные права передавались по материнской линии. У всех адыгских народов брак с членами материнской фамилии считался ни с чем не сравнимым позором [Меретуков, 1968в, с. 251; Привилегированные сословия, 1870, с. 5; Сокольский, 1881, с. 40—49].

Впрочем, почет и уважение, которыми наделяло общество образ матери, подразумевали не только эти социально-исторические факторы. Должное воздавалось тяжелому труду женщины в воспитании детей. По оценкам народной педагогики, дети в неоплатном долгу перед своими матерями: «Если даже дитя для матери яичницу на ладони зажарит — и то за ее заботы не заплатит»; «Нет выше долга, чем долг перед матерью»; «Если даже ты переступил порог, раз мать позвала — вернись» [Соловьева, 1995, с. 97; Хасбулатова, 1981, с. 88].

Однако провозглашенная норма, ориентированная на идеал, в действительности претерпевала существенные изменения. Глубокий отпечаток накладывала на нее атмосфера далеко не бытовой патриархальности, царившей во многих горских и не только горских обществах. Это отчетливо передает эпос, где диалог матери и сына мог включать следующие шаблонные фразы:

— Твоя мать примет на себя боль твоей головы...
— Мать моя, Сатаней-гуаша,
Хоть ты женщина, [но] глупа,
Разве женщина о хасе спрашивает?
Разве к женщине за советом обращаются?

[Нарты, 1974, с. 212, 213]

На те же социально-идеологические приоритеты ориентировалась и следующая кабардинская поговорка: «Коли твоя мать начнет бороться с тобой, то даже ей не дай повалить себя» [Кабардинский фольклор, 1936, с. 530]. Она с трудом согласуется с цитированными выше пословицами и поговорками.

Так же и в оценках быта, которые содержатся в наблюдениях авторов XIX в., мы встречаем принципиальные разногласия.

> Что касается старух-матерей, — писали о чеченцах,— то они... не могут пожаловаться на отсутствие заботливости о них со стороны. Дочери преимущественно им угождают, и вовсе не по любви, а по требованию обычая.
>
> [Семенов Н., 1895, с. 26]

Другой автор относительно тех же чеченцев высказывал прямо противоположное [Попов И., 1868, № 37].

Н. Львов, проведший долгое время в селениях Западного Дагестана, говорил в данной связи следующее:

> Старые родители передают хозяйство детям, которые, в свою очередь, сделавшись независимыми хозяевами, оказывают родителям полное пренебрежение, в особенности матери. Непечатная брань (такая брань не осуждается горцами, хотя бы она произносилась женщиною или девушкою, что часто можно слышать), достающаяся иногда на долю стариков, нередко побои и различные оскорбления переносятся ими с бессильным ропотом. Стариков не сажают с собою за стол, особенно когда есть в доме чужой человек, не обмывают, не обшивают их, дурно кормят, и чего-чего не претерпевают они на старости лет. Словом, стариками, которые, по обычаю, пользуются почетом в народе, пренебрегают родные дети. Такою-то благодарностью пользуются горцы от детей взамен той неограниченной любви, которую они питают к ним, когда те находятся в младенческом возрасте.
>
> [Львов, 1867, № 72]

Спустя три десятилетия после опубликования статей Н. Львова, А. М. Алиханов-Аварский, возмущенный появлением в печати большого количества «чепухи» о Дагестане и его жителях (иную оценку работам Львова, а также самого Алиханова-Аварского давал М. О. Косвен [Косвен, 1958, ч. 2, с. 234—235; ч. 3, с. 210]), ответил своему оппоненту следующей репликой: «...Едва ли найдется другой народ, в котором так уважались бы старики и так преклонялись бы перед волею даже одряхлевших родителей» [Алиханов-Аварский, 1896, № 223, 234].

В этой ситуации резонно обратиться к суждениям других лиц, выросших в местной среде и хорошо знающих ее порядки.

Гамзат Цадаса в описании адатов аварцев о браке и семье констатировал следующее: «Дети обязаны содержать родителей в ста-

рости. Но не всегда старики спокойно проводили свою старость, не думая о куске хлеба» [Памятники, 1965, с. 60].

Обстоятельное и яркое описание взаимоотношений родителей и детей оставил в одной из своих работ лакец Абдула Омаров. Приведу пространную цитату из нее в расчете, что она даст возможность взглянуть на положение вещей достаточно объективно.

Подчеркнув, что по отношению к отцу сам автор в свое время испытывал «больше всего... чувство уважения и страха, какое подчиненный питает к своему строгому начальнику», далее А. Омаров рассказывал об отношениях с матерью и о бабушке:

> Что же касается до матери, то я любил ее. Она меня ласкала и часто уступала моим капризам. Мое расположение к ней тем более усиливалось, что в моих глазах она была слабее относительно отца и казалась беззащитною... Но, сказать по совести, едва ли я питал и к ней нежную любовь. Не помню, чтобы когда-нибудь я поцеловал ее, да и ни за что бы я на это не решился; даже не говорил ей ласкательных слов, как другие дети, хотя весьма немногие, говорят: «Да будешь ты, мама, здорова! Милая мама, добрая, сокровище мое» — и пр. А когда она говорила мне ласковые слова, то я сердился... Мне казалось, что она нарочно обманывает меня, чтобы только я послушался ее... Однако, тем не менее, я был хороший сын (по крайней мере, так другие говорили): я не бранился с матерью неприличными словами и всегда исполнял приказания родителей без малейшего сопротивления, тогда как многие другие дети соседей наших не только бранили своих родителей самыми неприличными словами, но некоторые, взрослые из них, даже били своих матерей или бабушек. У меня тоже была глухая бабушка, которая сильно любила меня... Овдовевши очень рано, после смерти первого мужа, она выдержала редкий между горянками характер — ни за что не хотела выйти за второго. По выдаче своих двух дочерей замуж... она... разделила свои маленькие участки пахотных и покосных земель между обеими дочерьми и жила у каждой из них по очереди по одному месяцу. Мать моя была младшая ее дочь и жила в своем родовом доме. Я помню, как старухе было неприятно и тягостно, когда наступал срок переходить ей к старшей дочери и она должна была оставлять свое родимое убежище на целый месяц. Она сердилась в это время, бранила дочерей, требовала назад в свое распоряжение отданную им землю, оплакивала своего покойного мужа... призывала его душу проклинать своих дочерей, угрожая и с своей стороны не простить им и *не подарить молока*, которым она вскормила их.
>
> [Омаров, 1870, вып. 3, с. 5—6]

Воздержусь от комментариев к процитированным материалам, но считаю возможным заметить следующее. Провозглашенные обществом нормы взаимоотношений между родителями и детьми, особо — почитание стариков, пожилых родителей, играли роль эталона. Это естественно, ибо цель норм, в том или ином виде конституированных, — служить образцами поведения. Важность подобных установок для жизни общества подкреплялась популярными в местной

среде преданиями о якобы некогда существовавшем обычае убивать стариков. Морализирующая канва последних оттеняла значение опыта и мудрости старшего поколения для жизнедеятельности социума.

Согласно преданиям, данный обычай применялся к старикам обоего пола [Чурсин, 1995, с. 19—20]. Тем самым под сомнение ставились вклад пожилого мужчины в «коллективный ум» социума и функции пожилой женщины как прародительницы и хранительницы домашнего очага. Оба «заедали чужой век» (словесная формула, принятая у восточных славян, но вполне подходящая к кавказским материалам), продолжая участвовать в распределении общей «доли». Подобные фольклорные тексты являлись знаковым решением, своеобразной превентивной мерой против резкого обозначения проблемы в реальности, будучи именно легендами [Карпов, 1994б, с. 58—59; 1996а, с. 136—140]. Но, решая проблему в «глобальном» масштабе, они не были в состоянии обеспечить того же на микроуровне. Аналогичная ситуация складывалась и с выполнением норм адата, что признавал Г. Цадаса и образно описал А. Омаров. Однозначный ответ на вопрос «Как было?» в настоящем случае вряд ли можно дать. Впрочем, следует учитывать разнохарактерность «кавказского мира», позволяющую и в этом случае фиксировать своеобразие (ср.: «У аваров к старикам... относятся почтительно, но не в такой мере, как у осетин и абхазов» [Чурсин, 1995, с. 19]). Возвращаясь к цитированному отрывку из статьи А. Омарова, отмечу фразу, в которой пожилая мать угрожала детям отказом в прощении и в дарении молока. Последнее выражение выделено автором и входит в ряд уже рассмотренных близких ему словесных формул. В настоящем случае угроза «не подарить молока, которым она их вскормила» грамматически подразумевает перспективу. Учитывая обстоятельный характер статей Омарова, резонно полагать, что такое построение фразы не случайно и должно было передавать особый смысловой оттенок.

Этот оттенок следует интерпретировать как отказ от благословения дочерей молоком на будущую жизнь и конкретно — нежелание передать им свои фертильные качества. Исполнение подобной угрозы означало разрыв преемственности, связей женской линии поколений. А такая преемственность между матерью и дочерью осознавалась очень отчетливо. Впервые она давала знать о себе в «забирании» еще неродившейся дочерью части красоты матери. Ее мы видим в передаче матерью своего имени дочери, которое становилось для последней своеобразной фамилией. Она же подразумевалась поговорками, отмечавшими неизбежность копирования со временем девушкой нрава своей матери («Посмотри на мать, потом женись на ее дочери» [Кабардинский фольклор, 1936, с. 528]). Наконец, именно мать часто бывала главной помощницей рожающей и родившей дочери, она готовила первые вещи для новорожденных внуков. По-

этому звучащая в проклятии угроза лишения дочери молока обрекала и последнюю на невозможность передачи того же собственным дочерям, а в итоге — утрату импульса, силы материнства в этой женской линии. Угроза чрезвычайно сильная по своему значению. Однако даже она, насколько можно судить по тексту А. Омарова, в реальной жизни воспринималась большей частью как обрядовая формула, кардинально не изменявшая ее ход.

Тема материнства, отношений матери с детьми чрезвычайно обширна и заслуживает специального исследования. В настоящей книге такая задача не ставится. Предпочтение отдано отдельным характерным явлениям, высвечивающим пространственно-динамические свойства женщины в контексте культуры в этом ее качестве.

Еще одним примером, поясняющим данные свойства женщины-матери, примером, на региональном фоне едва ли не частным, но образным, является принятый среди кумыков запрет на оплакивание матерью своих детей. Как отмечают С. Ш. Гаджиева и А. М. Аджиев, среди кумыкских плачей, в которых широко представлены плачи жены по мужу, дочери по отцу, сестры по брату, крайне мало материнских причитаний. Редкие примеры таковых или включались в текст эпической песни, или, если все же сочинялись на публичном оплакивании покойного (*ясе*), то исполнялись, по выражению указанных авторов, «с какой-то оглядкой, боязнью, с оправданием: „Люди, меня не корите!“» По обычаю, мать была единственной женщиной в кумыкском ауле, которой запрещалось лить слезы по усопшему. Аналогичное правило было принято среди пшавов и абхазов, у которых мать не могла оплакивать своих умерших детей, тем более взрослого сына [Хаханов, 1888а, с. 90; Чурсин, 1957, с. 189].

С. Ш. Гаджиева и А. М. Аджиев соотносят данный обычай с историко-культурной традицией, прослеживаемой в местной эпической поэзии, которая строго определяет отношения между матерью и сыном. В героических и героико-исторических песнях почти обязательно участвует мать героя (отец, как правило, отсутствует), она — его наставница, она — блюстительница его чести, она для него — высший пример, идеал. От сына мать требовала выносливости, не позволяла проявлять слабость. Героини эпических песен не принимают сыновей с поля брани, если те не зарекомендовали себя там должным образом (подобный мотив в целом характерен и для эпических произведений других народов региона). Дети обретали подобные моральные качества в кругу семьи, в общении с родителями, на их примере. «Аскетическое... отношение родителей к детям при их жизни не изменялось и при смерти, ибо в противном случае суровость в отношениях при жизни выглядела бы фикцией» (замечу, что оплакивать умершего сына у кумыков наряду с матерью запрещалось и отцу) [Гаджиева, 1980, с. 59—60].

В целом, нельзя не согласиться с рассуждениями С. Ш. Гаджиевой и А. М. Аджиева, которые апеллируют к общим, хорошо извест-

ным канонам взаимоотношений между родителями и детьми, принятым у народов Северного Кавказа. Подобные каноны предполагали внешнюю сдержанность обеих сторон, нередко интерпретируемую в свете обычая избегания. Но настоящий случай может рассматриваться и в несколько ином ракурсе.

Предельная сдержанность, которую обязана была соблюдать возле мертвого тела своего ребенка кумычка или пшавка, подавление ею в себе боли в подобном положении зримо напоминают другую ситуацию. Это ситуация, переживавшаяся хевсуркой в сачехи/кохи, когда ей, несмотря на родовые муки, воспрещалось проявлять признаки «слабости» — кричать и стонать. Равно и для жительниц других областей Кавказа аналогичное поведение почиталось за норму.

По мнению Я. В. Чеснова, «ритуальный смысл обычаев и представлений о действиях, несущих женщине физическую боль, состоит в том, что женщина не конденсирует эту боль, а отторгает, становится к ней бесчувственной». В культуре чеченцев подобная мировоззренческая установка, с одной стороны, наделила женщину в несравнимо больших по сравнению с мужчиной размерах *собором* — физическим терпением и терпеливостью, а с другой — признала ее «нечувствительной» к боли и отнесла к сфере природы. «Поэтому терпение (собор), накапливаемое женщинами, связывается с плодородием и с витагенными способностями женского начала». Молчание женщины во время родов считалось необходимым условием для здоровья ребенка [Чеснов, 1994в, с. 38—40]. Очевидно, схожий подтекст, но уже связанный с «загробной жизнью» ребенка, подразумевал обычай кумыков, пшавов, абхазов.

* * *

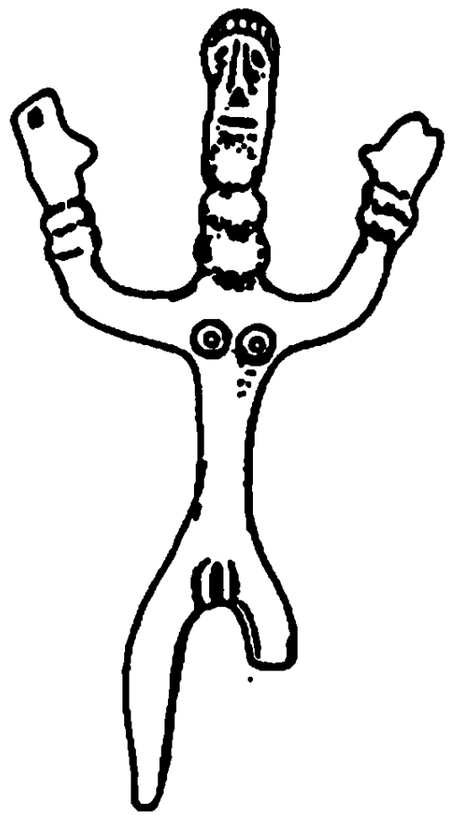
Путь становления женщины матерью, да и сама способность воспроизвести новую жизнь выводили ее фигуру за границы мира культуры. Звенья цепочки складывались из представлений о греховности зачатия, уводящих к архетипам природного начала. Физиологические особенности женского организма, связанные с фертильностью, оценивались нечистыми уже в силу того, что менструальная кровь регулировалась собственными циклами и не имела социальной/культурной причинности. Акт родов выражал суть этих и других мировоззренческих клише, так что роженицу помещали вне мира живых и здоровых. В семиотическом плане это была вторая, после акта замужества, «смерть» женщины и ее «возрождение».

Следовавший за родами путь собственно материнства, в каждом конкретном случае, и миссия материнства как таковая являлись выходом из рубежного состояния. Ритуальное очищение, обычно многоступенчатое, не перекрывало весь переходный период. По большому счету, оно лишь подготавливало женщину к полноправному

вхождению в строй официальной общественной культуры. В общении с ребенком к ней «возвращался дар речи». Но характерно, что у осетин, среди которых данный путь обретения молодой матерью «свойств живых» был общепризнанным, той же матери запрещалось исполнять младенцу колыбельные песни. Они составляли прерогативу других, относительно чистых и «безусловно живых» женщин и девочек семейства. Мать не имела прав на колыбельные песни, ибо они являлись установочной формой вербального контакта с ребенком, ориентировавшей его в мире культуры. Но все же именно мать снимала с ребенка налет «природности», для чего лачки регулярно смазывали тельце младенца раствором белой глины, тем самым, помимо прочего, удаляя с него пушок и делая «более красивым» [Булатова, 1971, с. 158].

Мать, по возможности, обеспечивала детям естественную, природную линию бытия. Кормила их (в дагестанских языках в основе названий женской груди лежит звукосимволика, характерная для детской речи: лезг. *мума*, дарг. *мама*, бежт. *нене*, авар. *кеке* и др.) [Самедов, 1984, с. 75], а когда они взрослели, подыскивала подходящую пару для брака, «дарила свое молоко».

Реализуя себя в материнстве, рожая и воспитывая детей, женщина в глазах мужского сообщества избавлялась от свойственной ей природной «стихии», растрачивала не связанную с культурой, а в силу этого потустороннюю энергетику, и уже в таком качестве, «полноправной» и уважаемой, включалась в общественную систему.



Глава 4

СЕМЬЯ И ОБЩЕСТВО

§ 1. Общие замечания

В предыдущей главе были приведены характеристики отношения детей к родителям, в первую очередь к матери. Содержащиеся в них оценки часто кардинально различаются. И дело не только в предвзятости либо объективности разных авторов, в плохом знании местной среды одними и, наоборот, хорошем — другими. Как правило, большинство свидетельств вышло из-под пера лиц, действительно знакомых с жизнью населения тех или иных уголков Кавказа. Но каждый из них привносил в рисуемую картину известную долю субъективности. Приезжему человеку бросались в глаза несовпадения с привычным для него стилем жизни. Выходцы из кавказской среды редко ставили перед собой задачу объяснить местную специфику, ограничиваясь ее «обелением». В любом случае, на поверхности, как правило, оказывались отдельные черты быта и нравов жителей гор и равнин, а не всестороннее их описание.

Исполнение последнего сложно, и я не претендую на достижение этой цели в полном объеме. Вместе с тем, очевидно, что взаимоотношения между людьми создавали определенную сбалансированную систему. Последнюю формировали конкретные условия жизнедеятельности социума. Система имела и символический подтекст, далеко не всегда объяснимый рационалистически. Сочетание обоих факторов обусловливало позиции и роли человека, половозрастных и т. п. групп в строе жизни общества, который вовлеченными в него лицами воспринимался органичным целым.

Попытаюсь приблизиться к интерпретации уклада жизни населения разных областей Кавказа через общественные функции женщины. Условно эти функции могут быть поделены между двумя пространственными зонами. Первую, меньших размеров, составляла семья, вторую — собственно общество.

Перед тем как подойти к изложению материалов, поясняющих особенности функций женщин, приведу общие свидетельства раз-

ных авторов относительно их положения в той или другой общественной модели. Эти свидетельства впечатляют разноголосием мнений и служат поводом и основанием для более строгого подхода к интерпретации отдельных фактов и самого строя жизни конкретных социумов.

* * *

По свидетельствам XIX в., в целом положение женщины на западе и востоке Кавказского перешейка резко различалось. Если в Черкесии, Абхазии и Мегрелии существовал своего рода культ женщины, то на Восточном Кавказе ее статус якобы был крайне приниженным. Обращусь к конкретным примерам:

> Мало где женщина пользуется таким уважением и такой самостоятельностью, как здесь (в Абхазии.— *Ю. К.*),— писал анонимный автор во второй половине XIX в. — ...Ни хитрость греков, ни деспотизм турок не могли поколебать высокого положения абхазской женщины. Кроме исполнения прямой своей обязанности — поддержания семейного порядка — она всегда принимала участие в политической и общественной жизни своего народа... Каждая попытка, с чьей бы то ни было стороны, к уничтожению или ограничению прав женщины вызывала в Абхазии сильные и продолжительные волнения, всегда оканчивавшиеся успехом и победой женщины. Все сказанное относится к женщине привилегированного сословия. Она выполняет религиозные обряды, принимает участие в общественных делах, руководит ночными набегами, — одним словом, она вполне равноправна с мужчиной. Женщина же низшего сословия более ограничена в своих правах: семейная жизнь — вот круг ее деятельности... Если сравнить абхазскую женщину хотя, например, с закавказской татаркой или армянкой... то нас должна поразить резкая разница между ними в отношении свободы, которой пользуются те и другие. В то время как последние даже перед десятилетним мальчиком прячут свое лицо под покрывалом, первая смело и открыто является всюду, где есть мужчины... Мужа она (абхазка.— *Ю. К.*) окружает любовью и попечением. Но она не выносит высокомерия с его стороны... Ей нечего бояться: она не осетинка, которую муж покупает за деньги, а потому считает своею вещью.
>
> [В. Ч., 1885, № 62]

К этому добавлю еще две реплики других авторов: «Абхазка пользуется большою свободой. У нее не меньше, чем у мужчины, дела»; «Вообще, относительно абхазской женщины можно сказать, что она по развитию стоит гораздо выше мужчины» [Альбов, 1893, с. 318; Джанашвили, 1893, с. 18].

Семейная жизнь жителя Западной Грузии, по словам одного из наблюдателей, носила следующие идиллические формы:

Мингрелец сам лично иногда ходит в лохмотьях, претерпевает и холод и голод, изнемогает под тяжелым трудом, а жена и дочери с утра до позднего вечера поют и танцуют вперемежку с легкой работой вязанья, вышиванья, иногда тканья. Утомленный дневным полевым трудом мингрелец находит еще силы хлопать в ладоши и забавляться танцами жены и дочерей вечером. Так ведется здесь уже исстари. Мингрелец не ищет невесты умной, доброй, хозяйки, трудолюбивой — этих качеств он и не знает за женщиной, — для него имеет цену только красота, богатство нарядов невесты и богатое приданое.

[Тепцов, 1894, с. 5]

Похожим, судя по всему, было и положение гурийки:

Добрая половина здешних молодых женщин смотрит на свои прямые обязанности хозяйки как на занятия унизительные и возлагает их на старушек, находящихся у них в беспрекословном повиновении; весьма часто жена заставляет своего мужа нанимать служанку, а сама сидит сложа руки.

[Кереселидзе, 1897а, с. 231]

Иными красками описывался семейный быт в Имерети.

Монгольское иго, продолжавшееся несколько веков, и постоянное соседство и общение с разными азиатскими народами создали в Имеретии своеобразные, чисто азиатские отношения между мужчиной и женщиной... Женщина в имеретинской семье есть бессловесная исполнительница воли своего мужа, который является для нее настоящим господином и повелителем. Всякие неудовольствия между мужем и женою всегда оканчиваются в пользу мужа, который, чувствуя свое полное преимущество, не всегда, конечно, бывает добросовестен и справедлив по отношению к жене своей.

[Сагарадзе, 1899, с. 5]

В Сванети «нечистота» женщины определяла, по оценке одних авторов, взгляд на нее мужчин «как на существо низшее, недостойное, вовсе не равное мужчине», и поэтому мужчина управлял ею по своему усмотрению, а она повиновалась и исполняла все его приказания, как прислуга. По мнению других авторов, та же «нечистота» не мешала сванке быть «гражданкой, как и мужчине», пользоваться значительной самостоятельностью. «Я любовался свободою и непринужденностью их обращения. Они вступали со мною в разговор, шутили, прислуживали и кокетничали»; «...Женщины пользуются большой свободой и не знают обыкновенного на Востоке унизительного рабства... К тому способствует, вероятно, их малое число... Женщины уважаются как редкость, не несут тяжелых ношей и обязанностей...» [Акинфиев, 1894, с. 98; Бакрадзе, 1864, с. 45—46; Бартоломей, 1855, с. 182; Иванюков, 1886, № 9, с. 30; Тепцов, 1890, с. 53].

Своеобразной диалектичностью отличалось положение женщины в Кабарде, Черкесии, Адыгее:

> У черкес жены в совершенной зависимости от воли мужей, но из этого не следует заключать, что они у них рабыни. Напротив того, обхождение мужа с женою также основывается на строгих правилах приличия. Когда муж ударит или осыплет бранными словами жену, то он делается предметом посмеяния, точно так, как когда бы он, имея способы, не одевает ее соответственно его состоянию. К этому присовокупить должно и то не менее важное обстоятельство, что женакрасавица всегда владеет сердцем мужа и, несмотря на обыкновение, которое предписывает жене безусловное повиновение мужу, она часто повелевает им... Словом, женщины у черкесов пользуются свободою.
>
> [Хан-Гирей, 1978, с. 293—294]

Н. Дубровин отмечал, что в «прежнее время» подобная свобода была «сравнительно значительнейшей» и позволяла женщинам принимать участие в общественных делах [Дубровин, 1991, с. 33].

Внешне не совпадающие, но на деле близкие вышеприведенным оценки сообщали по рассматриваемому вопросу авторы, писавшие о карачаевцах:

> Положение женщины вообще незавидное. Женщины не должны быть там, где находятся мужчины. При встрече с мужчиной, хотя бы то был еще совершенный юноша, замужняя женщина, хотя бы и старая, должна свернуть в сторону и скрыть свое лицо, повернувшись к проходящему или проезжающему спиною...
>
> [Сысоев, 1913, с. 51]

> Женщина у карачаевцев занимает более высокое и свободное положение, чем у других мусульманских народов Кавказа; такое положение она завоевала благодаря своему деятельному и видному участию в домашнем хозяйстве. Помимо работ по дому... женщины выходят и на полевые работы... Судя, однако, по некоторым обычаям, приходится предполагать, что в далекие прошлые времена карачаевская женщина находилась в более тяжелой зависимости от мужа, который являлся тогда полновластным господином дома, так что вступление карачаевки в брак было равносильно рабству.
>
> [Чурсин, 1903, № 24]

Часто противоречат друг другу мнения, высказывавшиеся об осетинах:

> Личность женщины ни у какого восточного народа не доходила до такой низкой ступени, по положению, как у осетин. Мусульманка, например, никогда не исполняет черные работы; напротив, она сидит дома и вяжет ковры или что-нибудь подобное.
>
> [Лиахвели, 1885, с. 165]; см. также: [Меч, 1990, с. 42]

Слова других авторов выглядели как оправдание: «...Во всяком случае, осетинская женщина не так порабощена, как у других горцев, например у лезгин, где женщина стоит на степени вьючного скота...»; «...Женщины у осетин поставлены лучше, чем у остальных

Карачаевки
Аул Карт-Джурт. Фото Ордэна. Конец XIX в. МАЭ. № 1403-41

горцев; они занимаются домашнею работою и пользуются уважением и почетом среди своих» [Дмитриев, 1894, с. 12; И. С., 1883, № 23]. Третьи начинали рассматривать ситуацию объемно:

> Мужчины очень мало вникают в отношения женщин между собою. Для него она раба... Робкая, застенчивая в обществе мужчин, осетинка совершенно изменяется, едва переступает порог в женскую половину.
>
> [Россикова, 1894, с. 318—319]

> При первом знакомстве с осетинами, как и с другими туземцами Кавказа, положение женщины в семье кажется крайне зависимым и даже, пожалуй, рабским; но присматриваясь... ближе, невольно приходится несколько изменить взгляд. С одной стороны, внешняя рабская покорность и приниженность женщины пред мужем позволяют говорить наблюдателю о женщине-рабыне. С другой стороны, то уважение и то покровительство, с каким мужчины относятся к женщине, сильно противоречат подобному взгляду... Несмотря на... внешнюю зависимость, «хорошая» женщина пользуется большим уважением и почтением. «Женщина, которая ведет себя хорошо, ей-богу, как брат, — еще лучше!» — говорит осетин.
>
> [Борисевич, 1899, с. 225, 227]

Схожий набор суждений сопутствовал в литературе образам чеченок и ингушек:

> ...Положение женщины в Чечне хуже даже, чем в Осетии. Многоженство унижает в ней всякое человеческое достоинство, а рабский труд низводит на степень домашнего животного... Муж полновластный господин над своей женой...
>
> [Россикова, 1896, с. 183]

> Женщина в Ичкерии, как и всюду на Востоке, — это мужчина. На ней отражается хорошее и плохое (последнее чаще) в характере ее отца, мужа, брата. Это — личность пассивная, в большинстве случаев не зависящая от себя.
>
> [Попов И., 1868, № 35]

> ...Правда, нельзя отказать чеченской женщине в известной степени силы воли и энергии.
>
> [Семенов Н., 1895, с. 24]

> Вообще нужно заметить, что у чеченцев женский пол пользуется несравненно большей свободой, нежели у их соседей. Не только девушки, но и замужние женщины не прятались, не закрывались покрывалами и не стыдились присутствия мужчин.
>
> [Ольшевский, 1893. № 7, с. 92]

Резюмировал подобные высказывания, рассуждая о народах Кавказа в целом и об ингушах в частности, Ч. Ахриев:

> У одних... свобода женщины стеснена до последней крайности, но в то же время женщина не обременена тяжелыми работами; у других, напротив, женщине предоставлено относительно больше свободы, но она не знает отдыха от тяжелых, изнурительных трудов. Последняя форма порабощения особенно рельефно выражается в жизни ингушского племени...
>
> [Ахриев, 1878, с. 283]

Столь же неоднозначные оценки давались положению женщины в горных районах Восточной Грузии:

> Положение женщины у мохевцев представляет резкий контраст тому, что мы видим у соседних хевсуров. В то время как у хевсуров женщина считается нечистым существом, составляет простую экономическую единицу в семье, у мохевцев она пользуется большим почетом, является нравственной силой, сдерживающей буйный характер горцев... В жене мохевец видит равного себе друга и помощника, а не рабыню как хевсур.
>
> [Хаханов, 1888б, с. 79—80]

В воззрениях мужчин на женщин проглядывают как бы следы недавней еще вражды и того презрительного отношения, какое победи-

телю внушает побежденный им противник. Хотя и в меньшей степени, чем у хевсуров, женщина у пшавов считается существом нечистым.

[Ковалевский М., 1888, с. 221]

Хевсурская женщина — это существо бесконечно низшее в сравнении с мужчиной... Женщины... не входят даже в церковную ограду.

[Антоний, 1914, с. 5]

...Жена — полная рабыня мужа, она обязана безмолвно выполнять все его приказания.

[Тедорадзе, 1941, с. 143]

Несмотря на видимое главенство мужчины, женщина в семейном быту (хевсур.— *Ю. К.*), не в пример женщинам других горских народов, совершенно не чувствует самодовлеющей власти мужа: она свободно вступает в разговор, делая свои замечания, и нередко подшучивает над мужем.

[Камараули, 1929, с. 90—91]

...Общество выказывает бóльшое уважение к личности женщин... Хевсурка сознает свое значение: в ее взгляде и в движениях высказывается гордость и самоуверенность... Она сумеет постоять за нанесенное ей оскорбление... Общество принимает на себя... защиту чести женщины.

[Урбнели, 1890, с. 156—157]

В бытовом положении, в смысле обычного права, положение грузинской женщины даже лучше положения русской женщины: она независимей и свободней русской женщины.

[Демидов, 1929, с. 21]

В аналогичном диапазоне колеблются и высказывания о жительницах Дагестана, где лишь за кумычками закрепилось мнение как о вполне самостоятельных личностях [Дебиров, 1884, с. 32—33; Пантюхов, 1896, с. 110—111].

Дагестанец смотрит на жену свою как на рабочее животное: он купил ее и потому почитает себя вправе видеть в ней свою собственную вещь... Женщина в Дагестане в совершенном рабстве...

[Свечин, 1853, с. 63, 64]

В обществе горянка — существо ничтожное; в семейном быту она тоже страдательное лицо.

[Львов, 1870, с. 31]

По другим свидетельствам, положение женщины в Дагестане отличалось большей свободой, чем в Персии и Турции («Их веселый нрав не выдержал бы затворничества»), а по сравнению с Чечней — и большим вниманием мужчин, бравших на себя выполнение труд-

ных работ [Ган, 1902а, с. 93—94; Пржецлавский, 1860, с. 283]. А. М. Алиханов-Аварский комментировал ситуацию следующим образом:

> ...Дагестанская женщина, — несущая на своих плечах «не всю тягость» работ и лишений горской жизни, как привыкли думать, а только свою законную, установленную вековыми обычаями долю в них, обладающая силою и смелостью духа, которым «может позавидовать мужчина цивилизованной Европы», — тысячи раз доказывала и готова доказать каждую минуту, при малейшем посягательстве на ее права и достоинство, что она — тот же горец, но только в женском платье, что она тоже — плоть от плоти своей страны и умеет, когда явится в том надобность, владеть кинжалом и справиться с другими и с собою не хуже своего мужа и братьев...
>
> [Алиханов-Аварский, 1896, № 223]

И в заключение сводки еще две реплики, которые подкрепляют ее общую тональность. Первая имеет отношение к азербайджанцам, вторая — касается армян:

> Она (женщина. — *Ю. К.*) в глазах мужчины стоит несравненно ниже его, между мужчинами не услышишь разговора о их женах или сестрах; всякая подобная беседа считается неблагопристойностью.
>
> [Ткешелов, 1888, с. 107]

> ...Женщина у армян считается творением непристойным и нечистым; они не должны осквернить мужчин своим присутствием и в продолжение всей своей молодости должны скрываться в мрачных подземельях от взора мужчин.
>
> [Салтыков, 1849, с. 15]

Можно ли на основании подобных свидетельств и оценок сформулировать общий вывод относительно общественного положения женщины на Кавказе? Вероятно — да, хотя он не будет однозначным. В каждом конкретном случае, обществе картина имела существенные отличия, а равно и внутри них не была единообразной. В обществах со сформировавшимися сословиями позиции женщин разных классов принципиально не совпадали. Если же ориентироваться на среду свободного крестьянства, то есть на классический вариант «этнографического портрета» народа, то необходимо принять во внимание ряд факторов. В числе таковых окажется влияние природно-географической среды и связанного с ней профиля хозяйства местного населения, общий порядок социально-политической жизни, воздействие религиозных догм и инокультурные влияния.

Фактор природно-географический отчетливо проявлялся в распределении хозяйственных обязанностей между представителями разного пола и возраста и через это опосредованно формировал представления о статусе женщины. Так, например, Г. М. Амиров, выделяя на территории Дагестана три географические зоны — равнину

Армянка из Шемахи
Фото второй пол. XIX в. МАЭ. № 135-3

Прикаспия, горные долины и горные возвышенности, констатировал следующее:

Странное явление, замеченное мною, заключается в том, что женщины в каждой из этих групп принимают неодинаковое участие в хозяйственных работах... В Дербенте женщины не принимают никакого участия ни в хозяйственных, ни в домашних работах... К северо-западу от Дербента находится Теркеме. Это самая плодородная часть Дагестана... Женщины в Теркеме... принимают участие в домашних работах. Но большая часть времени у них пропадает даром в ничегонеделании, между тем мужчины работают денно и нощно... Далее, у подножия гор... мужчины работают столько же, сколько и в Теркеме; но женщины деятельнее, чем там. Они иногда присутствуют и на полях... (В горных долинах. — *Ю. К.*) женщины столько же работают, сколько и мужчины. Они участвуют во всех полевых и домашних работах рядом с мужчинами. Но если отдельно рассматривать здесь каждый аул, то заметим, что чем ближе он находится к равнине, тем деятельность женщины меньше, — и наоборот. Так что у подножия высоких гор деятельность женщины берет отчасти перевес над деятельностью мужчины.

[Амиров, 1873, с. 47—48]

Понятно, что в данном случае подразумевался не только объем работ, возложенных на женщину, но прежде всего круг ее хозяйственных обязанностей (ср. о жителях Восточной Грузии: «На плоскости женщина меньше принимает участия в полевых работах, а в нагорной части... она в работе не уступает мужчинам» [Мачабели, 1887, с. 447]). Забота о доме и домашних везде составляла удел женщины, но в разных условиях обязанности могли в основном этим и ограничиваться либо значительно расширяться за счет участия женщины в полевых и т. д. работах [1].

Социальный уклад жизни отражался на женщине тоже весьма ощутимо. В обществах, переживавших становление и утверждение феодальных отношений и одновременно сохранявших следы предшествовавшей эпохи, взгляд на женщину, равно как и на мужчину, сочетал разные подходы, но конструировался под влиянием доминант традиционного размежевания ролей одного и другой и примата функций мужчины-воина. Любопытны замечания англичанина Дж. Лонгворта, обстоятельно познакомившегося с жизнью черкесов в первой трети XIX в.:

> Ощутимое подчинение женского пола на Кавказе может быть легко объяснено. Оно вытекает из самого характера их свойств — мягкости и чувственности, которые, в целом, встречают мало сочувствия у воинственных народностей. Не то чтобы они отрицали эти более тонкие чувства в своих женщинах, наоборот, они были бы первыми, кто стал бы возражать против отсутствия этих качеств; все, чего они опасаются — это их расслабляющего влияния, и чего они требуют — это чтобы носителей этих качеств отличали не в слишком вежливой манере от тех, кто по природе своей наследует крепость тела и героизм духа, который являлся первостепенной целью для развития и укрепления при существующих у них порядках. Природа, считают они, создала их для разных целей, и каждый должен заниматься строго своим делом; в то время как мужчины считают ниже своего достоинства заниматься ткацким станком или иголкой, заботой о детях и прочее, они полагают, что женщинам так же нелепо появляться в совете или на поле боя. Писатель, который недавно сфабриковал работу о Черкесии, не мог ничем другим более явно выдать свое невежество в данном предмете, чем утверждением, что он видел женщин с кинжалом и пистолетом за поясом. Они не только лишены подобного рода спортивных украшений, им не дают даже заниматься теми упражнениями, которые в других частях Востока считаются приемлемыми для обоих полов, но которые здесь считаются исключительно мужскими. Единственный раз в жизни женщина поднимается на лошадь, и это тогда, когда ее молодой супруг выводит ее из родительского жилища в седле своего боевого коня.
>
> [Адыги, 1974, с. 572—573].

Полвека спустя ту же линию рассуждений и доводов продолжил русский исследователь Кавказа Н. Семенов:

> В пору агнатических союзов образ жизни мужчины-воина... поднимается на степень всеобъемлющего народного идеала, накладывающего свою печать на всю жизнь во всех ее проявлениях... Он невольно проникся чувством гордого самомнения и самоуважения, взглянув вместе с тем на все, что не он, с высокомерным пренебрежением.
>
> [Семенов Н., 1892, с. 31, 32]

(Ср. приведенную цитату с кабардинской поговоркой «Мужчин некрасивых нет, а девушек — сколько хочешь» [Кабардинский фольклор, 1936, с. 528].)

Материальная и знаковая обусловленность общественных функций представителей разного пола не могла не придать качественных отличий их статусам.

> ...Ведь он не женщина, чтобы молча снести бесчестье! Если ингуш не вскипятится, то его могут обозвать женщиной, а более оскорбительного эпитета для ингуша не существует.
>
> [Грабовский, 1876, с. 43]

(Ср. с ранее приведенными примерами вменявшегося в обязанность женщине безмолвного перенесения физической боли.) Тем не менее, качественное различие не было самодовлеющим, и потому четкое разграничение функций устанавливало между мужчинами и женщинами прежде всего комплементарные отношения. Горянка ценила в своем возлюбленном, спутнике жизни прежде всего свойства воина, бойца:

> Я свою руку положу под голову моему молодцу-храбрецу! Он среди ночи, на вороном коне, не разбирая броду, переплывает Терек.
>
> [Головинский, 1878б, с. 260]

В ответ мужчина совершал подвиги с оглядкой на женщину:

> ...Другой двигатель в этих набегах, — славолюбие, желание, чтобы любовница могла гордиться подвигами любовника... Попавшись в беду, вожди советуются между собой: бежать ли или сражаться до последнего издыхания? Самым убедительным доводом в пользу боя служит рассуждение: «Ястреб ли начнет вить гнездо, сокол ли устроит себе жилище — что взяли, то и хранят. Мы же получше ястребов и соколов, у нас есть любовницы; скажут, что мы бежали! Лучше голов лишиться, чем чтобы такую весть услышали любовницы».
>
> [Услар, 1868, с. 38]

В ряде мест, например в Черкесии и Грузии, комплементарные отношения стали основой для формирования своеобычных куртуазных культур:

> Мужчина, видя проходящую женщину, хотя бы в значительном расстоянии, непременно должен встать с места и не садиться вторично до тех пор, пока она не удалится, какого бы, впрочем, ни была она звания и достоинства, а также, встретясь с женщиною, он приветствует ее подниманием руки к голове и желанием ей доброго дня. Также и женщины, встретив мужчину, останавливаются лицом к нему и, пропустив его, продолжают свой путь.
>
> [Хан-Гирей, 1978, с. 293]

Рассуждая о культе женщины и рыцарстве в поэме Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре», Н. Я. Марр писал:

Основная идея произведения — культ женщины, аналогичный тому, что наблюдаем в христианской Европе; поэт писал для «забавы царицы Тамары», а поэма стала общенародною и проникла во все слои населения, где под ее влиянием слагались чисто народные песни.

И далее приводил строфы из поэмы:

Скажу тебе следующее: ты обязан служить мне по двум (причинам). Во-первых, ты — витязь (рыцарь): среди существ во плоти нет у тебя равного; во-вторых, ты — любовник мой, это — не сплетня, а действительность... Поэт не должен попусту расточать свой труд. Одна должна быть предметом его безумия, любить он должен одну; пусть для нее одной являет он свое искусство, ее одну восхваляет, ее одну украшает [в песнях]. Вне ее у него не должно быть желаний: пусть музыка речи его звучит для нее одной...

[Марр Н., 1910, с. I, IX, 7]

В условиях суровых гор комплементарность отношений мужчин и женщин не породила собственно куртуазности, но имела свои яркие формы.

Браки по любви случаются между горцами не так часто; нельзя, однако, сказать, чтобы любовь была чужда чувству горца (Любовь у горцев считается священным чувством. Они говорят, что где-то в книге написано, что если мусульманин умрет от чистой любви к женщине, то наследует царство небесное): напротив, очень часто слышишь, что такой-то влюбился в такую-то, такая-то влюбилась в такого-то... и если чувство это не сильнее, то, по крайней мере, настолько же развито у горцев, как и у других народов...

[Львов, 1870, с. 19]

Переплетение означенных условий, обстоятельств и проч., так или иначе связанных с общим строем общественной жизни, сложно преломлялось во взгляде на женщину и в ее статусе.

К ним добавлялось воздействие религиозных догм. Традиционная культовая практика ориентировалась на природную «нечистоту» женщины, противостоявшую и противодействовавшую божественным силам. Христианство и ислам подхватили этот тезис:

Церковь осквернена, если в нее войдет женщина. Ей разрешено входить лишь в придел, никак не дальше. Она сама сознает, что... нечиста и что образ (божественный покровитель. — *Ю. К.*) не вынесет ее присутствия.

[Бакрадзе, 1864, с. 46]

Н. Львов писал:

Во времена мюридизма по четвергам собирали женщин к главной мечети для слушанья проповедей, сочиненных дибирами на текст: «Женщины сотворены для мужчин» (Коран, гл. XXX, ст. 20; здесь автор ошибается, оригинальный коранический текст звучит иначе и

подразумевает другое. — *Ю. К.*). Многим горянкам проповеди эти казались скучными, а некоторым смешными... Я имел случай убедиться в том. Женщины собирались к мечети по зову десятника. Он во все горло выкрикивал с крыши самого высокого дома: «О-о-о-о-! Женщины, собирайтесь сейчас к мечети; вас ждет дибир!» Женщины вслед за этим возгласом, посылая и десятнику и дибиру тысячи проклятий, волей-неволей отправлялись куда их призывал страх наказания, состоявшего из нецеремонных, полновесных, безобидно по всей спине распределяемых тридцати девяти ударов палки, от щедрой руки того же десятника, бравшего за этот труд с наказанной еще по полсаха... зернового хлеба. «Зачем вы проклинаете дибира, когда он учит вас добру?» — спрашивал я однажды горянку. «Да, добру, — отвечала вольнодумка, — добро мужьям, а нам от его ученья приходится жутко! Сильны эти мужчины против нас. Они делают с нами, что хотят, а мы в отмщение довольствуемся тем, что во время проповедей дибиров высовываем им языки. Благо лицо закрыто покрывалом».

[Львов, 1870, с. 3—4]

Характерно, что текст Корана в целом выражает нейтральное отношение к женщинам (хотя и акцентирует внимание на их нечистоте), подчеркивая взаимодополняемость полов (упомянутый Н. Львовым отрывок из Корана звучит так: «...Он создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость. Поистине, в этом — знамение для людей, которые размышляют!»). Но в изложении проповедников он обретал недоброжелательную, а порой и женоненавистническую интерпретацию. Последняя узаконивалась фольклором и должна была восприниматься данностью и истиной. Пророк Магомет в кабардинской сказке говорит следующее:

За ноги прикованы те женщины, которые отлучались со двора без дозволения мужа. За руки прикованы те женщины, которые давали что-либо кому-либо без ведома мужа. За язык прикованы те женщины, которые разглашали то, что мужем было запрещено разглашать.

[Кабардинский фольклор, 1936, с. 514]

Базовым в отношении общества к женщине, в ее положении в нем оставался традиционный подход, лишь корректировавшийся методами и формами христианства и ислама. Правда, мусульманство наложило более сильный отпечаток на облик и позицию женщины.

Уже в этом следует усматривать роль и значение инокультурных влияний в «женском» вопросе на Кавказе. Широко известная общественная закрытость мусульманки давала знать о себе и здесь. На уклад быта населения ряда областей региона, в большей степени — горожан Закавказья, оказывал влияние характерный стиль жизни обитательниц гаремов, затворниц домашних покоев в Персии и Турции [2]. Хотя в целом на Кавказ от него донеслись лишь отдельные отзвуки. Их можно усматривать в лелейном отношении к красави-

цам на Западном Кавказе (ср.: «Мингрельцы ищут в жене прежде всего физическую красоту...»; «У черкесов... женщина... пользовалась ролью прихотливо оберегаемой игрушки» [Дубровин, 1991, с. 140; Ламберти, 1913, с. 92]), в некоторых чертах общественного быта (например, жительницы крупных городов придавали особое значение посещению бань, являвшихся своего рода женскими клубами [Анчабадзе, 1990, с. 212; Друвиль, 1826, ч. 1, с. 70—71, 81; Погосян, 1998, с. 120—121]). Косвенным порядком инокультурное влияние давало о себе знать через принявшую большой размах на Черноморском побережье работорговлю. Но оказываясь на чужбине, женщины и там представляли типажи воспитавшей их среды:

> ...Одной из лучших рекомендаций для черкесской красавицы на константинопольском базаре служит ее искусство домашней хозяйки, которое ценится превыше всего в ее родной стране и которое, после приобретения ею внешнего лоска и приятных манер в стиле турецкой «ханум», делает куда более желанным объектом приобретения по сравнению с ленивой и болтливой грузинкой.
>
> [Адыги, 1974, с. 571]

При всем том, инокультурные влияния нигде и ни в чем не имели самодовлеющего значения. Поэтому и Н. Я. Марр, признавая персидское влияние на сложение «культа женщины» в Грузии, оставлял вопрос о его весомости открытым [Марр Н., 1910, с. XLVI].

В каждом конкретном обществе рассмотренные и иные факторы переплетались на свой неповторимый манер. Закабаленная хозяйством и мужем горянка, порабощенная обществом мусульманка и противопоставленная им гордая и свободная женщина Западного Кавказа есть условные типажи беллетристики. Другое дело, как сама женщина ощущала себя среди окружающих и насколько комплекс ее интересов был сбалансирован с их аналогичным комплексом и интересами общества в целом. Очевидно, это зависело от восприятия заданной миссии и возможностей ее реализации. В остальном мы наблюдаем очень дробную, многоцветную картину, не имеющую общей тональности, которая позволила бы относительно положения женщины в отдельных социумах однозначно сказать, было оно хорошим или плохим (см., напр.: [Чомаев, 1972, с. 140—141]).

§ 2. Хозяйственные обязанности

В традиционной культуре мужским и женским обязанностям в повседневной жизни была свойственна ярко выраженная специфика.

Ранее упоминались упреки сторонних наблюдателей в адрес мужчин-горцев за их едва ли не постоянное ничегонеделание. Действительно, мужским занятиям в годовом цикле работ обычно со-

путствовал менее напряженный ритм, нежели занятиям женским. Однако они предполагали четкое исполнение набора известных функций. В зависимости от направленности и уровня развития экономики того или иного района и некоторых других причин последний мог варьировать, но, как правило, не пересекался с функциями женскими.

На большей части горных территорий региона две отрасли хозяйства — земледелие и скотоводство — имели равное значение, хотя в разных местностях и в различные периоды истории их соотношение претерпевало изменения. В долинных зонах Закавказья значителен был удельный вес виноградарства, огородничества, шелководства. Но именно в земледелии и некоторых видах трудовой деятельности, связанных с содержанием скота, с особой выразительностью проявлялась особость мужских и женских ролей. Домашний труд, почти исключительно женский, тоже наделялся высокой семиотичностью.

Характерно, что среди населения, проживающего в неодинаковых природно-климатических условиях, на территориях с разным профилем хозяйства, в обществах с различными социальными порядками по-разному оценивался вклад мужского и женского труда в копилку общего благосостояния. Так, в Мегрелии, судя по всему, им придавалось потенциально равное значение. Об этом свидетельствует обряд, приурочивавшийся к 1 января. В этот день семья собиралась на обед, рассаживаясь вокруг очага, по одну сторону — все домочадцы мужского пола, по другую — женского. Между старшим мужчиной и старшей женщиной устраивалось соревнование — они разламывали чурек, при этом каждый стремился отломить большую его часть.

> Состязания эти имеют такой смысл, что если победа остается на стороне прекрасного пола, то в этом году труд женский будет обильнее и производительнее, чем мужской, и обратно. Определив, чего будет больше — шелку или хлеба, участники трапезы весело продолжают ее.
>
> [Кобалия, 1903, с. 95]; см. также: [Машурко, 1903, с. 75]

В Армении также в новогодний праздник совершался похожий обряд, но наделенный отличным от предыдущего оттенком:

> Армянки пекут особо два хлеба, называемых годичными. Один из хлебов прозывается самкой, другой — пустым. Самку прячут в хлебном амбаре как залог богатой жатвы, а пустой хлеб бросают в речку и гадают по быстроте, с которой он уносится.
>
> [Ерицов, 1882, № 345]

Здесь только один хлебец из обрядовой пары был «персонализирован» и, будучи наделенным женской природой, обеспечивал благосостояние дома. Второй — «нейтральный» (но, выступая в паре с «женским» хлебцем, косвенно становившийся «мужским»), «динамич-

ный», уплывая, предсказывал, очевидно, другой аспект перспективы жизни семьи в наступившем году.

Противоположный акцент в вопросе о женском и мужском труде поставлен в легенде, записанной в Кахети:

> На дороге сидел старый нищий. Тяжела была его ноша. Не мог он никак закинуть ее себе на спину. Сидел и ждал кого-нибудь, кто подсобит ему. Прошла мимо женщина. Старик попросил ее:
>
> — Как дочь отцу, помоги мне, подкинь мою ношу, подсоби взять ее на спину!
>
> — Недосуг мне, тороплюсь, дела у меня, — отказала ему в помощи женщина.
>
> — Иди, да пусть не будет конца твоей работе. Работай с утра до ночи, делай много, да пусть видно будет мало, чтобы никто не замечал твоего труда! — проклял ее старик.
>
> Тут прошел по дороге мужчина. Он помог старику взвалить на спину ношу. Старик поблагодарил его и сказал:
>
> — Иди, и да будет благословенна твоя десница, так что и немногое, сделанное тобой, казалось бы большим!
>
> Этот старик-нищий был Господом Иисусом. Потому и случилось так, что работает женщина в семье много, с утра до ночи нет отдыха ни рукам, ни ногам, все хлопочет она, но ее труд неприметен. А мужчина хоть дважды вывернет лопату — видно-то, работал, мол.
>
> [Грузинские предания, 1973, с. 241]

С этой легендой напрямую перекликаются приведенные ранее оценки женщины как проклятой Богом и исполнения ею большого объема работ «по закону». В них проступает не только предвзятость мужской позиции, но и запрограммированность ситуации штампом соответствующей модели культуры. Конкретные материалы поясняют обусловленность и составляющие такой заданности.

Начальная операция по возделыванию земли — пахота, а равно засеивание вспаханного поля за крайне редкими исключениями везде были обязанностью и прерогативой мужчины. Второй важнейшей составляющей мужской роли в хозяйстве являлось сенокошение. К этим производственным функциям добавлялись и другие, но их набор отличал тот или иной уровень изменчивости. Ниже приводятся свидетельства авторов преимущественно середины—конца XIX в. и обобщения современных исследователей о порядке распределения трудовых обязанностей у народов Кавказа.

Дагестан в целом:

> ...Его (мужчины. — *Ю. К.*) дело вспахать и засеять поле, а уберет его жена; она же перенесет в дом на своих плечах половину собранного хлеба, другую половину перевезет осел.
>
> [Свечин, 1853, с. 63]

> Прямые обязанности мужчин в домашнем быту, кроме присмотра за лошадью и оружием, состоят в том, что они должны вспахать поле,

засеять хлеб и накосить сена. Они также снимают, молотят и мелют хлеб, но при этом принимают деятельное участие и женщины, которые имеют на руках все хозяйство и работают в поте лица, наравне с домашними животными.

[Неверовский, 1847, с. 29]

Аварцы:

Женщина... исправляет все работы, а мужчина только пашет и связывает снопы.

[Каранаилов, 1884, с. 11]

У **даргинцев** сугубо мужскими занятиями были вспашка, сев, полив, косьба, снятие урожая с деревьев, уход за деревьями, работа со скотом и упряжью, уход за скотом вне дома и его пастьба, изготовление орудий труда, оружия и вообще всякой металлической и деревянной утвари, уход в чужие края для обмена продуктами. В свою очередь, женскими обязанностями были сбор фруктов под деревьями, прополка, мотыжение, уход за скотом дома и весь комплекс домашних дел. Общими являлись уборка хлебов, сена (мужчина — косой, женщина — серпом), доставка сена (мужчина — на транспортных средствах, женщина — на себе), молотьба, заготовка дров (мужчина рубил деревья, женщина ломала ветки, собирала валежник) [Гаджиева, 1967, с. 26—27].

Ингуши:

Из всех полевых работ только пахота и покосы производятся мужчинами, все же остальные лежат на обязанности женщин, хотя многие из этих работ почти не по силам им.

[Ахриев, 1878, с. 286]

В **чеченской** среде после происходившего в массовом порядке на рубеже XIX—XX вв. распада неразделенных семей до того четко соблюдавшееся разделение труда по полу стало все чаще нарушаться. Женщины начали заниматься мужскими работами — молотьбой, заготовкой дров, но на пахоту, сев и сенокос они не посягали [Исмаилова, 1971, с. 18—19; Россикова, 1896, с. 183].

Осетины:

Тяжелые полевые работы исполняются мужчинами, сбыт продуктов в соседних городах производится ими же; на долю же женщины остается домашнее хозяйство.

[В. Х., 1887, № 339]

У осетин та женщина считается почетною, которая может сказать про себя безукоризненно: я не ходила за плугом и не косила траву.

[Юхотников, 1857, № 138]

Пшавы:

Все работы крестьянские обыкновенно бывают распределены между членами семьи... Что же касается до женщин, то они всюду принимают участие, хотя есть и такие работы, за которые они не берутся. Например, женщины, у которых в семье имеются мужчины, никогда не косят траву, не пашут и топора в руки не берут.

[Хизанашвили, 1896, с. 136—137]

Хевсуры:

Мужчина... в большинстве случаев только и делает, что вспашет сохою и парою быков небольшой клочок земли для посева ячменя и овса, да для табаку... вскопает при доме маленькую площадку...

[Лихачев, 1876, № 84]

Черкесы, кабардинцы:

...Сверх всех работ по управлению домом и воспитанию детей жена простого земледельца помогает мужу и при уборке хлеба: она ходит вместе с ним жать серпом, помогает складывать стоги хлеба, скирды сена и т. п.

[Хан-Гирей, 1978, с. 255]

Женщины не выходили на пахоту, и не было такого хабзе (обычая — *Ю. К.*), чтобы женщина появлялась на пахоте.

[Кабардинский фольклор, 1936, с. 281]

Среди подавляющего большинства других народов Кавказа женщины также не участвовали в пахотных и сенокосных работах (женщины могли убирать траву серпом, но не косой, как мужчины).

Примечательна практика, сложившаяся в **Карачае**, где традиции скотоводства искони имели ведущее значение. Здесь уход за скотом, крупным и мелким, составлял удел мужчин. В зимний период все мужчины находились со скотом на специально оборудованных *кошах*, но к началу пахоты лица зрелого возраста возвращались в селения. Там в их обязанности входило производство пахоты и сева, ремонт оросительных канав, а позднее — сенокошение и обмолот собранного зерна (жатва была сугубо женским делом) [Карачаевцы, 1978, с. 66, 76—79].

«Доля мужчины в труде» (местная формула) в **Абхазии** главным образом определялась его монопольными правами в скотоводстве, в особенности — горном, в разведении мелкого рогатого скота. С конца XVIII в. в местную агрономию вошла кукуруза, которая вытеснила бытовавшие там издревле зерновые культуры и в отличие от них требовала обработки сравнительно обширных площадей с более интенсивным применением пахотных орудий и тягловой силы животного. Производство кукурузы по этим причинам с самого начала сделалось одним из главных занятий мужчин. Сугубо мужскими считались пахота, мотыжение кукурузы, но в уборке урожая могли принимать участие и женщины. Более активным было участие женщин

в выращивании древнейших зерновых культур края — пшена и проса, но вспашку земли и под них производили мужчины ([Инал-Ипа, 1954б, с. 219, 228, 229]; см. также: [Смирнова, 1955, с. 124, 128]).

Иначе организовывалась хозяйственная деятельность в некоторых горных районах Грузии. Основу экономики **Тушети** составляло скотоводство. Однако, в отличие, например, от Карачая и Абхазии, распределение хозяйственных обязанностей между лицами разного пола здесь было иным. Овцеводство отгонного типа целиком находилось в ведении мужчин, которые были редкими гостями в своих домах. Земледелием и молочным хозяйством, основанным на разведении крупного рогатого скота, занимались главным образом женщины. Женщины «самостоятельно проводили борозду», они же осуществляли косовицу, жатву и другие полевые работы. При этом исполняли и обычные обязанности по дому [Харадзе, 1960, т. 1, с. 110—111].

В семейных общинах **Сванети**, **Горной Рачи**, **Хеви**, ведших комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство, женщины наряду с мужчинами участвовали в полевых работах или помогали им в этом.

> Наши женщины, — говорили жители Верхней Сванети, — трудятся целый год. Летом они мужьям в пахоте помогают, навоз возят, землю мотыжат. Конечно — жнут хлеб, молотят и веют вместе с мужчинами. Заготовляют дрова на зиму. Зимой мужчины уходят на заработки, женщинам приходится выполнять всю работу...
>
> [Гольцев, 1933, с. 133]

Распределение обязанностей в указанных районах осуществлялось не по принципу пола, а между семьями, которые периодически менялись функциями [Харадзе, 1960, т. 1, с. 130, 163, 183, 190].

Особенности производства отразились и на специфике быта местного населения, например рачинцев. Человеку со стороны, хотя и уроженцу Грузии, они казались отступлением от нормы, установленного свыше порядка и потому неизбежно вызывали побочные эффекты.

> Здешние женщины, — писал Д. Кереселидзе, — трудолюбивы и выполняют все мужские и женские сельские работы: жнут, пашут, убирают сено, молотят пшеницу и ухаживают за скотом. Но, исполняя мужские работы, они носят и одежду, не соответствующую женскому полу: здесь по одежде едва различишь мужчину от женщины. И тот и другая одинаково носят чохи, лапти, красные рубахи и т. д. Разница лишь в том, что чохи у женщин с отложными рукавами... Даже праздничные одеяния женщин... напоминают таковые же мужчин.
>
> [Кереселидзе, 1897б, с. 211]

Субъективность и недостаточная точность описания облика лиц разного пола, совместно занимавшихся одними и теми же трудовыми операциями, вероятна (хотя на незначительные различия муж-

ского и женского костюма в данной этнической среде указывают и специалисты) [Джавахишвили, 1962, с. 72; Сохадзе, 1974, с. 70]. Вместе с тем, подобные или менее заметные особенности, по мнению наблюдателей, имели логическую обусловленность, так как продолжали ряд нарушений традиционного принципа моделирования жизнедеятельности общественной системы. А этот принцип предполагал, что женщине во всем должно соответствовать женское, равно как мужчине — мужское (местные особенности того и другого могли варьировать), и негоже вносить путаницу даже во внешний облик. Исключения были возможны крайне редко.

Один такой случай имел место в Южном Дагестане в XIX в. Некая 16-летняя лезгинка, оставшись сиротой, к тому же с детьми брата на иждивении, решила стать главой семьи и кормильцем племянникам. Для начала она сбрила волосы на голове, надела мужской костюм и явилась в сельский суд с просьбой признать ее наравне с мужчинами. Впоследствии она доказала свою способность заниматься мужской работой: вместе с мужчинами обрабатывала землю, стала прекрасным наездником и охотником, не знала равных в состязаниях по стрельбе. В итоге эта «редкая мусульманка» добилась равного с мужчинами голоса на сельских сходах, наравне с ними отбывала повинности [Редкая мусульманка, 1895, № 171]. Подчеркну, что обретение новых прав и несвойственного общественного статуса началось для этой женщины со смены облика и исполнения неженских функций. К последнему ее подвигла крайняя ситуация, что, безусловно, было учтено всем кругом односельчан.

В иных ситуациях общество реагировало на нарушения зримых ориентиров неодобрительно либо резко отрицательно. Вспомним в этой связи девушек моцминдари. То же иллюстрирует сценка из эпохи послереволюционного советского строительства:

> Прибывший сбрасывает папаху. Собрание ахает. Женщина!.. Женщина-ингушка осмелилась надеть мужской бешмет, черкеску, папаху! Сесть верхом на коня и скакать! Это — активистка-общественница из сел. Плиево...
>
> [Дочь Батам-хаджи, 1929, с. 79]

Какие же трудовые операции составляли удел женщины? Во многом это зависело от профиля хозяйственной деятельности населения конкретного района, уровня социально-экономического развития, объема торговых связей и т. д.

> В тех местах, — писалось в конце XIX в. об азербайджанцах, — где занимаются производством хлопка, как, например, в Елизаветпольской и Бакинской губерниях, женщины буквально не знают минуты покоя. Там, где занимаются садоводством и огородничеством, женщины собирают плоды, сушат их или же приготовляют из них разные продукты. Работа женщины осложняется еще в тех местах, где

помимо земледелия, занимаются скотоводством и овцеводством. Она доит коров и овец, приготовляет из молока сыр и масло, стрижет овец, прядет шерсть, ткет материи на платье и т. п.

[Захаров, 1894, с. 134—135]

В то же время традиционно женскими обычно считались и были огородничество, разведение домашней птицы, шелководство[3]. В число наиболее устойчивых обязанностей женщин в земледелии входили прополка полей от сорняков, жатва, веяние зерна, реже — молотьба. В горных местностях со сложным рельефом и высокой каменистостью почв, где применение косы было невозможно (такие земли во многих районах составляли значительный процент покосных площадей) женщины срезали траву серпом либо вырывали ее руками.

В качестве варианта участия женщин в полевых работах укажу на практику, сложившуюся в аулах Западного Дагестана. Как отмечал хорошо осведомленный о жизни местного населения автор, «разбрасывают навоз по полю исключительно женщины», они же в некоторых местах и вывозили его на поля. «За неимением борон, женщины, следуя за сохою, разбивают груды земли обухом топора или кирки». И далее: «Мужчины остаются в покое до окончания жатвы, в которой они не могут принимать участия, потому что, по адату, следует пренебречь человеком, который берется за женское дело, а жатва принадлежит исключительно к женским работам» [Львов, 1867, № 71].

В Пшави навоз, еще зимой вывезенный на поля, «при вспашке женщины руками... распределяют по всему полю, предварительно размельчая руками» [Мачабели, 1887, с. 443].

Лишь только паханье оканчивалось, — писалось о лакцах, — мужчины предавались обычной праздности, тогда как женщины продолжали трудиться... На третий месяц весны, когда хлеба и травы поднимались довольно высоко, наступало время для первых полевых работ, принадлежащих исключительно женскому полу. Прежде всего начиналась очистка хлеба от сорных трав. Каждая хозяйка, по окончании домашнего утреннего распорядка, выходила в поле и брала с собою шерстяной мешочек, в который клала для своего обеда полчурека с сыром и горсть толокна. Никто из мужчин ни за что не понесет обеда к женщинам в поле, потому что это в глазах общества считается позорным для мужчины делом. Напротив, женщина-хозяйка должна оставить дома для мужа и детей готовый обед. Если же обед нельзя приготовить заблаговременно, то в таком случае жена должна возвратиться к полудню домой и, приготовив обед для мужа и детей, опять отправиться в поле выщипывать траву на ниве.

[Омаров, 1870, вып. 3, с. 39, 43—44]

«За несколько дней до *выхода серпа* (туземное выражение о начале жатвы хлеба), — продолжал тот же автор, — в нашем ауле народ приготовлялся к жатве хлеба. Работа эта хотя считается общею

Дагестанка из селения Рутул
Фото Л. И. Лаврова. 1952 г. МАЭ. № И-2165-11

для мужчин и женщин, но все же самая значительная доля ее падает на женщин... Рано утром хозяйки стараются убрать поскорее дома... и отправляются на... пашню, со взрослыми дочерьми, если таковые находятся в семействе...» Мужчины же вставали позже, спокойно завтракали, употребив бузы, что во время жатвы считалось обязательным, «а потом, одевшись и вооружившись, отправлялись в поле, где семейство каждого из них неутомимо работало. Пришедши на пашню, каждый снимал с себя верхнюю одежду и оружие и, положив их на удобном месте, начинал связывать снопы хлеба. Клали снопы вместе, крестообразно, так чтобы колосья соединялись посередине креста, называемого *мцу*» [Омаров, 1870, вып. 4, с. 3, 8].

Другой автор подчеркивал, что начало жатвы в Центральном Дагестане организационно имело большое сходство с началом пахоты. В последнем случае общество назначало на роль плугаря, которому вменялось в обязанность проведение первой символической борозды, «счастливого и зажиточного» человека. Он же производил и ритуальный засев. «Таким же порядком начинается и жатва, но только уже не мужчиною, а женщиною; женщина, которая будет выбрана, должна начать первая; она берет серп и жнет один сноп в знак благословения, а потом начинает жать каждая свой хлеб...» [Самвелов, 1876, № 13].

В горах Дагестана, Восточной Грузии, Чечни, Осетии на женщину возлагалась и переноска различного рода грузов. Копны скошенной травы, большие охапки дров, мешки с мукой и иными продуктами здешние женщины переносили на своих плечах. Они могли наниматься и к чужестранцам, путь которых пролегал через их родной аул, и переносить грузы на большие расстояния. Выполнение именно женщинами подобного труда вызывало среди сторонних наблюдателей открытое негодование. Однако самими горянками, а равно их мужьями такое положение вещей воспринималось естественным.

Обыкновенно хевсур едет верхом, а за ним, ухватившись за хвост лошади, следует обремененная ношею хевсурка, будь это молодая его жена или же дряхлая старушка мать...

[Урбнели, 1890, с. 165]

...Так делают здесь все. Нагружать лошадь не допускает обычай, а взваливать все на женщину и тащить ее вместе с поклажей за хвостом — можно.

[Чжимбе, 1928, с. 124]

Мы встретили одну женщину, уже не молодую... которая, будучи беременной, тащила на спине с мельницы в гору мешок муки. Впереди, заложив руки за спину, шел ее муж.

[Россикова, 1894, с. 319]

...Потом я увидел женщину, идущую с полевых работ, несшую на себе огромную вязанку травы, спросил у Измаила, почему они так безбожно поступают с женщинами. Он с удивлением посмотрел на меня и сказал: «Как поступаем безбожно? Ведь это их обязанность».

[Самвелов, 1876, № 13]

Женщина, говорят горцы, может более переносить, чем скотина, на том основании, что первая ест чистый хлеб, а последняя питается саманом, и то в ограниченном количестве.

[Львов, 1870, с. 11—12];
см. также: [Воронов, 1868, с. 15, 36; Пржецлавский, 1867, с. 155] и др.

Основную и главную сферу женского труда везде составляли работы по дому, в семье. Если мужчина возводил стены дома, то обустраивала в них жизнь семьи женщина. Народные поговорки гласят: «Муж — наружная стена дома, жена — внутренняя»; «Дом без жены, что водяная мельница без воды»; «Жена — столб дома, дом держится на ее плечах»; «Построенный женой очаг и Бог не разрушит, а построенный Богом — жена разрушит» [Армянский фольклор, 1967, с. 39, 40; Цадаса, 1965, с. 60].

В ряде традиций, например у ингушей, чеченцев, кумыков, лакцев, в число женских работ входили символически выразительные опе-

рации по строительству и обустройству дома, постоянному поддержанию его в надлежащем виде. У вайнахов женщины заготавливали глину, возводили глинобитные стены и изготавливали такие же полы, занимались штукатуркой, обмазкой, побелкой. Возведение очага и других очажных устройств, печей также являлось исключительно женской обязанностью [Исламов, 1973, с. 6—7].

«К числу весенних домашних работ женщин, — отмечал А. Омаров, — принадлежит побелка комнат. Земляные полы комнат требуют еженедельной смазки, и горянки во всякое время года натирают пол куском старой бараньей шкуры... обмакивая его в жидкую *белую землю*: так называется глина сероватого цвета...» Белились также балконы, открытые галереи и стены вокруг окон. Последние украшались еще и рисунками, наносившимися красной и желтой глиной, и это служило «знаком щеголеватой опрятности хозяйки», показывало, что в доме живет девушка или молодая женщина [Омаров, 1870, вып. 3, с. 44, 45]. По свидетельству о кумыкских районах, «для штукатурки строений употребляется 3/4 чистого лошадиного гуана и одна четверть глины. Дома внутри и снаружи белятся известкою, с отбитыми внизу красными карнизами... Недостаток гуана при оштукатурке может быть заменен саманом (мякиною)» [Пржецлавский, 1860, с. 275].

Функции женщины в доме можно сравнить и с созданием полотна, процессом ткачества, так как образы нити, прядения, вязания за присущей им условностью скрывают одну из знаковых доминант женской субкультуры. А. С. Хаханов писал о грузинах-ингилойцах:

> В новогоднюю ночь хозяйка... торопливо прядет шерсть, а хозяин развлекает ее беседой. Кончив работу, оба они подкрадываются к спящим детям, вынимают из-под одеяла их руки, обвивают вокруг кисти руки пряжу, завязывают ее концы и в таком же молчании обвязывают ниткой всю посуду и главный столб «деда-бодзи» (мать-столб), поддерживающий избу. Этой кольцеобразно обвивающей руки и предметы ниткой ингилойцы символически выражают желание, чтобы все члены их семейства и их состояние остались целыми и невредимыми. С руки нитка эта не снимается в течение трех дней.
>
> [Хаханов, 1895, с. 8]

В женщинах Балкарии наблюдателей поражала их неразлучность с веретеном — «оно у них если не в руках, то за широким поясом» [Тепцов, 1892, с. 193]. В армянской семье прерогатива прядения на прялке принадлежала хозяйке дома, а из других женщин к прялке допускалась лишь старшая невестка [Зелинский, 1899а, с. 173]. О высокой семиотичности работ с нитью, изделий из нити свидетельствует их фигурирование в свадебной обрядности.

В горных районах Дагестана и Восточной Грузии получил широкое распространение обычай одаривания невестой родственников

Аварки селения Рутельда.
Обработка шерсти
Фото Н. Г. Шпринцин. 1926 г.
МАЭ. № И-1264-3

жениха шерстяными носками или шерстяными сапогами собственного изготовления. В приданое невесты могло входить до 50 пар носков или до 15 пар сапог ([Сергеева, 1984, с. 110, 126]; см. также: [Хизанашвили, 1896, с. 133]). Такое приданое у рутульцев было принято демонстрировать перед гостями, развешивая носки на веревке [Булатова, 1988, с. 150—151]. Акт вязания невестой носков входил в свадебную церемонию у пшавов.

По окончании бракосочетания жених и вся его свита едут верхами, а молодая следует за ними пешком, окутанная чадрою-покрывалом и, не очень кстати, вяжет носки.

[Эристов, 1855, с. 112]

У даргинцев обряд сватовства предполагал доставку в дом невесты конопли, «чтобы она соткала паласы для убранства своего свадебного жилища» [Далгат Б. (А), л. 18].

Впрочем, ткачество (вязание) как символический акт творения, сплетения созданных руками женщины нитей в новое целое не ограничивалось пространством дома, семьи. Подобные трудовые операции обладали высокой семиотичностью и в жизнедеятельности социума. Упомяну о девичьих и женских посиделках, где основным занятием собравшихся было прядение, вязание, и замечу, что через такие посиделки, параллельно с мужскими вариантами коллективного общения, формировалась структура связей общинного локуса. Процесс создания ткани, тканье нового органично и целенаправленно вплетались в годовой цикл хозяйственных работ.

В основном ткачеством, вязанием женщины занимались в осенне-зимний период. Но примечательны и другие данные. Приведу выдержку из работы Абдулы Омарова:

> Так как отец сам не пахал, а мать не могла пахать, потому что это не женское дело, то отец всегда и в свое время нанимал пахаря из соседней деревни за несколько мерок хлеба. В это же время года, на соседнем с нами дворе, женщины вбивали в землю колья и устраивали станки для

тканья сукна. По восходе солнца они начинали собираться туда с своими приборами и занимались тканьем. Подобные станки бывали и во многих других дворах или на аульных площадках, где грело солнце. Одни ткали паласы для чувалов, другие сукна, и все старались покончить свои работы до наступления времени очистки хлеба от сорных трав.

[Омаров, 1870, вып. 3, с. 31]

Аналогичная практика изготовления женщинами ковров *сумахов* во время осуществления мужчинами вспашки имела место и среди лезгин. Местные жители полагали, что сумах, если его основа была натянута в период *кьуьгъвер* ('вспашка', 7—21 марта), принесет счастье и урожай [Агаширинова, 1978, с. 40].

Известные варианты распределения обязанностей в сельскохозяйственном производстве обычно объясняют большей или меньшей трудоемкостью операций, наследием первичного разделения труда и иными причинами. С этими доводами нельзя не согласиться. Действительно, мужские работы выполнялись с помощью скота, они часто были связаны с уходом на дальние расстояния, тогда как женский труд в основном концентрировался в доме и возле него, многие трудовые операции, выполнявшиеся женщинами в поле и на огороде восходят к мотыжному земледелию ([Агаширинова, 1978, с. 29; Гаджиева, 1967, с. 27; Инал-Ипа, 1954б, с. 219, 228] и др.). Возложение на плечи горянок в буквальном смысле большого груза, при том, что шедший возле нее, а чаще — впереди мужчина был полностью свободен, являлось прямым отголоском тех времен, когда мужчина постоянно носил оружие и был настороже. «Мы привыкли к этому, потому что в походе мужчины всегда шли впереди, а женщины — позади, составляя обоз» [Гольцев, 1933, с. 134]; «Наши мужчины поступают по закону отцов!.. Они воины. Их дело более тяжелое, чем наше. Плох тот воин, который доит коров,

Аварка за ткацким станком
Дагестан. Селение Ругельда
Фото Н. Г. Шпринцин. 1926 г.
МАЭ. № И-1264-5

печет хлеб и нянчит детей» [Чжимбе, 1928, с. 187]. Но сквозь материальную целесообразность устойчивого набора трудовых функций мужчин и женщин явственно проглядывает символическая аргументированность выбора. В пахоте и севе, непосредственно ассоциировавшихся с оплодотворением земли (практически во всем регионе бытовала словесная формула «мать-земля», а акт ритуальной запашки мог называться «свадьбой поля/пашни», «оплодотворением пашни»), в качестве вершителя подобных операций естественной выглядела фигура мужчины. Выступая в известной роли, пахарь и сеятель являлись ответственными за успешное начало развития всходов, и потому в Пшави «...мужик, при сеянии семян, держит во рту иголку для того, чтобы нечистые духи не отрезали корня, который пускает семя в землю» [Ган, 1900, с. 97]. В более пространном контексте чем только обеспечение физической безопасности присутствовавших может восприниматься и следующее свидетельство:

> Во время пахоты вооруженные отряды охраняют поля. Каждый мужчина с 15 лет должен был иметь ружье и не менее 40 зарядов, под опасением штрафа.
>
> [Омаров, 1870, вып. 3, с. 35—36]

Женские роли, связанные с данным комплексом работ, как правило, были отведены на второй план, что, впрочем, не лишало их символичности (ср. параллельность пахоты и тканья):

> С выходом мужчин в поле рой девиц, от 7- до 16-летнего возраста, наряженных в лучшее платье своих матерей и бабушек, выступает вслед за ними на гулянье — побегать и порезвиться на мураве поляны или в садах...
>
> [Пржецлавский, 1867, с. 151]

Операции, выполнявшиеся горянками по унавоживанию полей, своеобразному боронованию вспаханной земли, особенно выразительны. Если мужчина «оплодотворял» природную материю, то женщина делала ее средой, готовой к взращиванию всходов. Разрыхление навоза руками находится в том же семантическом ряду, что и роды на навозной куче, зарывание в нее последа, компрессы из навоза слабым новорожденным детям, а также фольклорный сюжет о воскрешении мертвого ребенка на навозной куче. В рассматриваемом случае происходило создание первородной грязи, из которой сотворен мир. Не случайно в Сванети прежде в приданое невесте давали навоз [Акинфиев, 1894, с. 99]. Эта же субстанция использовалась наряду с глиной также и при оштукатуривании жилого помещения, «свивании семейного гнезда».

Весьма символичной выглядит и забота женщин о кормлении пахарей. Она выделялась из списка обычных обязанностей уже по той причине, что сама пища пахаря отличалась от обыденной. «В

обыкновенное время, — писалось о лакцах, — горцы не едят днем теплого... во время паханья, к полудню, всегда готовят горячее. Самое обычное кушанье для пахаря есть колдуны с яйцами. Это блюдо, принадлежащее к числу роскошных блюд горского стола, готовится изредка и в другое время», но пока производилась вспашка, его подавали мужчинам на обед ежедневно [Омаров, 1870, вып. 3, с. 34, 35].

Если на начальном этапе земледельческих работ мужские функции по сравнению с женскими отличала большая активность, то в последующие периоды, связанные с уходом за посевами и сбором урожая, их характер менялся. Теперь основные работы возлагались на женщин. В такой закономерности распределения трудовых операций помимо обыденных мотивов просматриваются и мотивы мировоззренческого порядка.

Мужской труд в годовом цикле земледельческих работ соотносим с динамикой начального развития. Мужская роль разова, но не эпизодична и, если можно так выразиться, линейна. Борозда, да и все вспаханное поле, вне зависимости от техники землепашества есть линия взреза земли (ср. с символикой поля в памятниках пиктографии; то же косвенно касается и другого чисто мужского занятия — сенокошения и характерного мужского орудия труда — косы, в даргинском языке название косы происходит от слова «полоса», «линия», что подчеркивает ее отличие от серпа) [Гаджиева, 1967, с. 29]. Акт, производимый мужчиной, являлся необходимым исходным толчком развития. И это адекватно воспринималось и конституировалось мировоззренческой системой. Отсюда проистекает сакрализация мужских функций и роли в семье и обществе мужского труда, который по возможности отстранен от забот повседневности. Энергетика мужчины концентрируется для исполнения предначертанной ему миссии.

> Воскресенье является днем божьим «хицаубон» (речь идет о Юго-Осетии. — *Ю. К.*). В этот день мужчина не работает, чтобы не разгневать верховного духа «Хиусаи» («хицау»). Понедельник — это день, посвященный плодородию, глава недели «курисер»... В этот день, начиная с весенней пахоты, мужчины не работают до конца сенокоса и жатвы (очевидно, здесь ошибка и имеется в виду начало соответствующих работ. — *Ю. К.*), боясь разгневать «Уацилла», который побьет хлеб градом. В пятницу день Матери Марии «Майрембон». Мужчины известное число лет не работают в некоторых местах, по указанию знахарей, после общественных бед (падежа скота, эпидемических болезней и т. п.)... В эти три дня юго-осетину нельзя начинать никаких новых дел, а в воскресенье и понедельник выполнять работы для себя, по своему дому и хозяйству. Работа же для другого не грозит работающему разорением, насылаемым святым за непочтение к их дням.
>
> [Пчелина, 1930, с. 9]; см. также: [Маргиани, 1890, с. 82]

Показателен в этом плане традиционный календарный счет времени ахвахцев (Западный Дагестан), который делился на короткие

периоды. Каждый период назывался по той или иной части тела мужчины. Годовой цикл начинался с большого пальца ноги, в своем зените достигал лба и завершался пяткой. Периоды, приходившиеся на подготовку полей к весенним работам (вывоз навоза), потепление и начало пахоты обозначались бедром, мошонкой и фаллосом [Лугуев, 1987б, с. 12].

В отличие от мужской, женская роль долгосрочна и на протяжении годового цикла обретает большую символичность: от отведенных как бы на второй план работ по унавоживанию земли к кульминации цикла — жатве. Заботы женщин по пестованию всходов сравнимы с взращиванием плода. Их труд в поле по большей части монотонен. «В эту страдную пору, если посмотреть с возвышенного места, то всюду на зеленых нивах заметны медленно движущиеся фигуры женщин, точно пасущиеся стада, только по временам фигуры эти поднимаются и вытягиваются во весь рост, чтобы дать отдых усталой пояснице или же положить в сторону собранную в руках траву». Но дни жатвы были по-своему праздничны. Лачки, хотя шли на утомительный труд, «надевали новые платья, накидывали на головы новые ситцевые платки и обувались в сапоги из желтого сафьяна», а во время работы дружно пели особый «женский напев», предназначавшийся для подобных случаев [Омаров, 1870, вып. 3, с. 44; вып. 4, с. 10, 15].

Женская работа в поле в известном смысле сравнима с движением челнока на ткацком стане, который вплетает утки (поперечные нити) в нити основы полотна. «Вплетание утков» составляло удел женщины, тогда как нити основы в фигуральном смысле — это борозды, проложенные в свое время мужчиной-пахарем. Соответственно, сбор урожая резонно сравнивать с получением готовой ткани. Однако прямых оснований для проведения подобных образных параллелей мы не найдем. Правда, эмоциональная атмосфера, которая сопутствовала жатве, в частности в центральных районах Дагестана, чрезвычайно близка атмосфере девичьих посиделок. На посиделках собиравшиеся вместе сверстницы сучили нить, работали с нитью, но одновременно и веселились, в чем им старательно стремились помочь приглашенные или самостоятельно пришедшие туда парни. Равно и жницам даргинских, лакских, частично аварских селений схожим образом «помогали» в труде празднично одетые молодые люди (см.: [Омаров, 1870, вып. 4, с. 10—15]). В последнем случае диалоги сторон бывали весьма откровенными. Эротическая символика сопутствовала обрядам, сопровождавшим жатву. Это и повязывание одной из жниц навершия каменного столбика, устанавливавшегося еще весной в центре поля («камень, способствующий хорошему урожаю») жгутом из стеблей и колосьев, и танец жницы вокруг него, а также ритуальные танцы *сапа*, отдельно мужчин и женщин, в которых первые производили откровенно «неприличные» движения. Символика же плетения, тканья видится в обычае запле-

тания последних пучков колосьев в косичку, которую оставляли на поле, чтобы «урожай на следующий год был хороший» [Булатова, 1988, с. 89—92].

Знаковый контекст мужских и женских функций, отчетливо проявлявшийся в земледельческом труде, имел прямую связь с аналогичным контекстом мужских и женских ролей в календарной обрядности годового цикла, о чем речь пойдет в следующем параграфе.

Сейчас же обращусь к материалам, которые характеризуют и определяют значение домашнего труда женщины, женских промыслов.

* * *

Специфические женские обязанности при строительстве дома, «семейного гнезда» имели своим логическим продолжением повседневные заботы по созданию в этом сформированном как бы в стороне от общества семейном пространстве удобного для его членов микроклимата. Если мужчине вменялось в обязанность предоставление, добывание семье средств существования, то женщина должна была реализовать их всем во благо. Это не отрицало значения труда женщины, также пополнявшего семейные доходы, и нередко весьма существенно, однако, как правило, на виду были иные ее заслуги.

«Что за женщина, — говорили осетины, — которая не в состоянии приготовить стол для гостя, не умеет принять его, не может соткать материю на черкеску?» Совершенное владение указанными навыками считалось обязательным и для представительниц знатных сословий [Шанаев, 1870, с. 2, 3, 4—5]. То же отмечалось применительно к адыгам. «Обязанность жены черкеса тяжка: жена шьет мужу всю одежду с ног до головы; сверх того, вся тягость домашнего управления лежит на ней; пища и питье, приготовляемые для ее мужа и гостей, должны быть ей известны; равномерно она наблюдает за чистотою и проч... По окончании обеда или ужина ей обыкновенно сказывают, был ли доволен ее супруг и гости». Именно эти качества определяли «звание жены черкеса» [Хан-Гирей, 1978, с. 255]. Другой автор в следующих словах развивал тему: «...Посторонние люди, вернее даже, общественное мнение особенно внимательно следит за тем, как справляется со своими обязанностями хозяйка, и составляет затем беспристрастный приговор о выказанной ею способности. Худа ли, хороша ли эта заслуженная ею репутация, тень ее неминуемо... падает также и на мужа» [Горянка, 1876, № 100].

В этих примерах явственно просматривается встречная направленность семейных обязанностей мужчины и женщины. Деятельность первого, нацеленная на обеспечение дома и на содержание его обитателей, совершается вне пределов оного, и ее результаты привносятся в дом извне. Женские работы происходят в доме (в знатных

сословиях исключительно там, и это воспринимается как норма, едва ли не эталон женского труда), но имеют огласку в обществе, что формирует соответствующее мнение. Именно женщина, производя надлежащие операции в стенах семейного пространства, создает для семьи и дома своего рода оболочку, через которую они и воспринимаются обществом. Равно и для мужа жена была обязана создать схожую оболочку — «величайшим укором» для осетинки считалась неспособность соткать материю для черкески. Данный атрибут костюма являлся выразительным знаком общественного положения мужчины. «Плохая» черкеска негативно отражалась на его авторитете, которого он добивался, исправно исполняя свои обязанности. Сшитая женой черкеска, из сукна, сотканного ею самой, и отделанная тесьмой того же производства, являлась той «мягкой» женской материей, которая обволакивала «твердую», «костную» мужскую основу. Очевидно, в этом же контексте можно рассматривать и установленное тушинами следующее правило. Мужчинам воспрещалось дарить или продавать по собственному желанию одежду, сшитую, связанную женой и другими женщинами семейной общины, тогда как женщины свободно распоряжались своим рукоделием [Харадзе, 1960, т. 1, с. 126]. В этом случае знаковая сторона материальных объектов дополняла имущественно-правовую обусловленность ситуации.

Создание женщиной внешней, своего рода защитной оболочки для дома и всех его обитателей наделяло женский труд сакральностью, регламентировало его, часто удаляя от глаз посторонних. О мегрелке говорили, что она испытывает «стыд к труду на людях... Все она делает тайком, прячась от посторонних» [Тепцов, 1894, с. 6]. Так же как и у мужчин, у женщин существовал свой порядок совершения трудовых операций, предписывавший соблюдение тех или иных запретов. Осетинки, например, не могли работать в пятницу — день св. Марии или Параскевы [Чибиров, 1976, с. 25, 43]. В Абхазии запретные дни фамилий чаще и строже соблюдали женщины. У замужних женщин к запретным дням родительской семьи добавлялись таковые семейства мужа. В итоге иногда набиралось несколько запретных дней в неделю, когда женщины не имели права шить, прясть, подметать пол. Такие дни устанавливались по различным поводам, по зароку [Чурсин, 1957, с. 119—123].

Сплетя «кокон» домашнего пространства, женщина оставалась в нем главным действующим лицом. Хозяйство преимущественно находилось в ее руках, и для того, чтобы все успеть сделать, женщина почти постоянно пребывала в работе.

> В горских аулах, как и во всем мусульманском мире, раньше всех просыпается будун (помощник муллы)... Вскоре после этого призыва правоверные просыпаются... Женщины, нашептывая молитву, соска-

кивают с постелей, торопливо нагревают воду и снимают со стен медные или деревянные тазы... (которые. — *Ю. К.*) служат горцам вместо ванн... После... телесного очищения горцы торопливо оканчивают утреннюю молитву и, завернувшись в свои сагулы (широкая, длинная, без рукавов шуба из овчин...) ложатся снова спать... Между тем как мужчины занимаются телоукрепляющим сном или душеспасительным чтением, женщины принимаются за свои обычные работы: собирают на улице скотский помет, делают из него кизяки, прилепливая их к стенам сакель и заборам для просушки, убирают скотину и проч. Довольнее же всех бывает женщина, идущая с кувшином за спиной по воду к фонтану, у которого собирается немало женщин... Утро и вечер — это единственное свободное время, когда горянки, собираясь у фонтана, делятся впечатлениями... в остальное же время они заняты работою и не могут собираться по примеру мужчин... Зимою мужчины буквально палец о палец не ударяют; женщины же всегда находят для себя занятие. Кто с рассветом, взяв топор и веревку, гонит эшаков в лес за дровами... Иные... обшивают свои семейства... Словом, трудно увидеть женщину, сидящую без работы.

[Львов, 1867, № 70; Львов, 1870, с. 4, 5, 11—12]

Цезка из селения Хупри
Фото автора. 1981 г.
МАЭ. № N-2078-72

Женский домашний труд, в долинных и предгорных районах связанный с шелководством, в горах — с обработкой шерсти и производством из нее различного рода изделий, служил важным подспорьем экономике семьи.

Недостаток земли, годной под обработку, — речь идет о горных районах Восточной Грузии, — обилие шерсти и масса свободных рук, главным образом женских... способствовали распространению... кустарного шерстяного промысла... Ручной работой женщины заняты

круглый год: осенью моют шерсть, трепят ее, очищают и размягчают на чесалке... Зимою очищенную шерсть превращают... в разной толщины нитки: часть ее зимой же валится... Весной и летом вяжут (ткут.— *Ю. К.*)... Обыкновенно, на крыше под чердаком или под навесом, устроенным у стены жилого помещения, ставится уродливый деревянный станок, на котором ткут шали, ковры и пр. ...Хотя с раннего утра начинается суетливая, почти непрерывная работа женщин, но они ухитряются уделить несколько часов в день станку. Целый день по деревне разносятся удары ткацкого гребня то там, то сям...

[Мачабели, 1887, с. 469, 470]

Схожая картина наблюдалась и в других горных районах Кавказа (см., напр.: [Иванов М., 1902б, с. 16; Максимов Е., 1892, с. 62; Маргграф, 1882, с. XXX—XXXI]).

Женское домашнее производство тех или иных изделий часто приобретало товарный характер и приносило семье ощутимые доходы. «„Кто из нас не имеет жены-ткачихи, тому жить трудно“, — так говорят о себе кельцы. Эти кельские ткачихи ткут лучшие в Дагестане шали... В течение зимы кельская ткачиха успевает соткать не более 5 шалей лучшего сорта. Шали эти продаются в Кахетии и даже в Тифлисе» [Воронов, 1868, с. 30].

В лакском селении Балхар специфический женский промысел составляло керамическое производство. Согласно местным преданиям, научил балхарок делать посуду из глины живший несколько столетий назад мужчина по имени Калкучи. Он обнаружил в окрестностях аула залежи глины, приобретавшей большую прочность в результате обжига. После него ни один мужчина, по обычаю, не имел права принимать участие в изготовлении соответствующих изделий. Даже случайное нарушение этого запрета считалось стыдом, ослушник мог быть оштрафован. На мужчинах лежала обязанность сбыта товара в отдаленных от Балхара местностях.

Традиция керамического производства в Балхаре имеет архаические корни. На это указывает первоначальное изготовление посуды без применения гончарного круга, а также сохранение производства в руках женщин. Практически все женское население аула было вовлечено в него, что не освобождало балхарок от обычных домашних и полевых работ.

Примечателен регламент технологического процесса, не только совмещавшийся, но во многом совпадавший с порядком годовых работ в земледелии. С марта по первую половину мая осуществлялись выемка и перевозка глины (определяли качество глины и делали пробную ее выемку опытные мастерицы, обычно старухи; мальчики на ишаках доставляли кладь в аул). В апреле и мае проходила посевная. Керамика изготавливалась в летние месяцы. На август—сентябрь приходилась уборочная, а на ноябрь — ремонт и подготовка печей. Обжиг готовой продукции осуществлялся в декабре—феврале [Шилинг, 1936, с. 4—6, 19—20].

Из этого списка видно, что оба цикла — гончарного и земледельческого производства — близки к синхронности. Женский труд гончаров знаково тяготел к образам женского творения элементов сущего или «женского творения мира» как такового, с которым мы встречались и на других примерах, в частности, в процессе ткачества, совершавшегося параллельно с весенней пахотой. На то, что местное гончарное производство выходило за рамки утилитарного явления, указывает и сложный характер росписи посуды.

К сожалению, она практически не исследована. Витиеватые орнаментальные композиции произведений балхарок, сама символика посуды, а равно технологического процесса еще ждут интерпретаций. Очевидно, они откроют много интересного, в том числе и для понимания местного «женского мира». Здесь же укажу на конкретную деталь, иллюстрирующую сложный, явно не обыденный подход мастериц к выходившему из их рук изделию. Как только горлышко сосуда было готово, на него кисточкой наносился узор белой глиной, разведенной в воде, и уже после этого приделывалась ручка [Булатова, 1971, с. 71]. Рядом приведу и другой уже упоминавшийся факт, который не может рассматриваться напрямую с первым, но оба они расположены в смежных семантических полях. Речь идет об обычае лакских женщин (селение Балхар — лакское) периодически смазывать лицо и тельце маленьких детей кашицей из белой глины с водой. По мнению матерей, данная процедура обеспечивала чистоту и красивый цвет лица ребенка, причем вместе с глиной с лица новорожденного смывался пушок. В последнем случае явно имело место ритуальное «доделывание» ребенка в его переходном состоянии из мира природы в мир культуры. Подобно матери и мастерица, нанося на кувшин узор, ритуально его «оживляла», вводя в регламентированную сферу жизни людей и окружающих их предметов.

Гончарным производством (причем часто без соответствующего круга) женщины занимались и в других местностях Кавказа ([Агаширинова, 1978, с. 87; Ачугба, 1982, с. 231; Лавров Л., 1962, с. 131; Сергеева, 1969, с. 126—127] и др.). Помимо того ахвахские женщины в прошлом изготавливали сосуды для воды из воска с примесью древесного угля и рубленого волоса. Они тоже лепились руками. К сожалению, кроме самых общих воспоминаний, другой информации об этом промысле нет [Шиллинг, 1993, с. 208—209]. Но и имеющиеся скудные данные об изделиях балхарок и ахвахок оттеняют отличие женского кустарного производства от мужского.

Мужчине материалом для обработки служили камень, металлы, дерево, кожа — в большинстве своем твердая материя, тогда как женщине — глина, воск, шерсть и т. д. Установление подобного порядка несводимо к сложности и физической трудоемкости производственных операций. Он имел и знаковую предопределенность, соотнесенную с «твердой» мужской «основой» и «мягкой» женской средой, нередко служившей оболочкой первой. Оба варианта этого вида дея-

тельности выражали параллелизм мужского и женского, разведенных один от другого к разным полюсам, как «правое» и «левое», «верх» и «низ». Подобное их разделение нередко просматривается в самых обыденных вещах. В начале параграфа среди характерных трудовых обязанностей мужчин и женщин у даргинцев отмечалось, что сбор фруктов первые должны были производить на деревьях, тогда как вторые — под ними. Очевидно, для сильного пола не составило бы большого труда собирать фрукты под деревьями, равно как и переносить на собственной спине ту или иную поклажу. Однако это нарушило бы известное разграничение мужского и женского пространств и потому считалось не только нецелесообразным, но и пагубным для организующей системы жизни социума.

* * *

Разделение хозяйственных обязанностей имело место не только между мужчинами и женщинами. Оно распространялось и на представителей одного пола в зависимости от их возраста и социального положения. На этом принципе строились отношения между старшей женщиной и невестками, старшими и младшими мужчинами в больших семьях, семейных общинах, которые до конца XIX в. оставались значимыми общественными структурами во многих частях региона.

Вот что писал по этому поводу в очерке о «народно-юридических обычаях» армян С. П. Зелинский:

> Вся домашняя работа... распределяется между женскими членами в следующем порядке: мать (*тантикин* или *тантируи* — 'госпожа дома'. — *Ю. К.*) обыкновенно печет хлеб, готовит кушанья, делает сыр и прядет на прялке (из других женских членов может прясть на прялке только старшая невестка; остальные же, по обычаю, этим правом не пользуются); дочери обязаны ходить по воду и помогать матери в стряпне, подавая посуду, провизию и пр., старшая невестка является помощницею свекрови в печении хлеба и принимает активное участие в приготовлении кушаний; другая невестка доит коров и овец и сбивает масло; третья невестка моет посуду для приготовления кушанья, разводит огонь, просеивает муку и месит тесто, а четвертая невестка метет комнату и двор, накрывает и убирает стол, подает воду для питья и умывания, приготовляет постели для членов семьи и гостей и носит обед мужчинам в поле во время полевых работ. Помимо этого, на обязанности младшей невестки лежит мытье головы и ног членов семьи, а в Нахичеванском уезде, кроме этого, она обязана, в случае надобности, тереть руками ноги старших мужчин для успокоения, когда они ложатся спать, а также и ноги гостя, что считается одним из видов почитания гостя. Тканием паласов, ковров, сукон и проч. шерстяных изделий занимаются все женские члены семьи
>
> [Зелинский, 1899а, с. 173—174]

Схожий порядок распределения обязанностей между женщинами был принят в семейных общинах грузин. Он мог иметь некоторые различия в обществах с земледельческой, скотоводческой или симбиозной формой хозяйствования, но в целом сохранял единые принципы. Одним из таких принципов служило старшинство главной хозяйки дома — *диасахлиси* и подчинение ей остальных женщин, невесток по нисходящей. Как отмечает Р. Харадзе, распределение хозяйственных функций между женщинами не всегда носило характер строгой организации труда, подобно той, что была принята среди мужчин семьи (например, у картлийцев пища для членов семейной общины готовилась всеми женщинами сообща под руководством диасахлиси). Но более распространенной была противоположная практика. Диасахлиси могла устанавливать между невестками недельную или годичную очередность работ. В Кизики приготовлением и распределением пищи руководила назначенная диасахлиси на недельный срок *менобате*, которой помогали молодухи, мывшие посуду, разносившие на подносах пищу и т. д. У горных рачинцев (симбиозное хозяйство) наряду со старшей диасахлиси существовала и избиравшаяся на год из старших невесток дежурная диасахлиси, или *мохеле*. В обязанности последней входило ведение молочного хозяйства. Годовое дежурство невесток менялось перед самым переходом скота на горные пастбища, обычно накануне Великого поста (но только не в понедельник). «Сдававшая дежурство» женщина, готовясь к дню передачи своих полномочий, чистила употребляемую в молочном хозяйстве посуду. В земледельческих общинах Верхней и Нижней Рачи диасахлиси распределяла обязанности отличным образом. Среди старших невесток назначались выпекавшая хлеб *мохеле*, готовившая каждодневную пищу и заготавливавшая молочные продукты *мзареули*, а также следившая за чистотой хлева *мебосле*. В выполнении этих функций устанавливалась годичная очередность. Передача обязанностей мохеле происходила в Крещение. Заканчивавшая дежурство женщина преподносила своей преемнице пирог с сыром (*ганатехи*) с зажженными свечами и произносила следующую фразу: «Благополучно справиться тебе с твоими обязанностями». У мтиулов смена старших женщин (диасахлиси), ведавших хозяйством, производилась в Новый год или во время Великого поста. В Тушети диасахлиси распределяла между невестками также полевые работы и обязанности, связанные с уходом за крупным рогатым скотом. Практически во всех областях Грузии свекровь руководила выпечкой хлеба. Лишь после ее смерти эта функция переходила к одной из старших невесток либо исполнялась всеми женами братьев поочередно. Характерно замечание М. В. Мачабели, касающееся прав и обязанностей диасахлиси в Пшави: «...Она не имеет права отказать в хлебе за обедом: каждый ест хлеба столько, сколько хочет, но в остальной пище она может отказать даже самому „мамакаци “ (старшему мужчине семьи. — *Ю. К.*), хотя бы тот угощал гостей» [Мачабели, 1887,

с. 399; Панек, 1939, с. 83; Харадзе, 1960, т. 1, с. 51 и след.; т. 2, с. 37].

Аналогичный строй отношений был принят в семейной общине азербайджанцев, где домашним хозяйством и женскими работами руководила *беюк ана* — 'большая/старшая женщина' или *агбирчек* — 'седовласая'. В ее прерогативы входило также испечение хлеба, приготовление и распределение пищи, ведание кладовой со съестными припасами, что символизировалось висевшими на поясе ключами от кладовой и половником, до которого никому не разрешалось дотрагиваться. Функциональное распределение обязанностей между женщинами было характерно и для всех прочих областей Кавказа, покуда там сохранялась большая семья или семейная община (см.: [Смирнова, 1984, с. 22—37], там же библиография).

Подобная обусловленность определялась системой половозрастной структуризации общественной среды и условиями жизнедеятельности большесемейных патриархальных коллективов. Наряду с этим, не может остаться незамеченной знаковость функций, варьировавших в соответствии с возрастом и общественным статусом женщин. Наиболее символична фигура старшей женщины, хозяйки/госпожи дома. Она в буквальном смысле выступала в роли кормящей матери семейства и одновременно домашнего демиурга. Не только все работы в доме производились под ее руководством и контролем, но именно ей, как, например, у армян, было предоставлено право, но равно и вменялось в обязанность исполнять роль пряхи. У чеченцев она именовалась «матерью дома» (*цинанана*) или же «матерью огня» (*ценана*), что дополняло и углубляло значение образа. В домашнем пространстве она занимала центральное место, располагаясь рядом со старшим мужчиной. Символика ее фигуры близка символике опорного столба дома, который у грузин назывался «мать столб» (*деда бодзи*). Также и фигура старшей женщины выглядит статичной в социальном и обыденном планах.

В соответствии с биологическим и социальным возрастом располагались на том или ином удалении от хозяйки другие женщины дома, невестки. Старшая из них находилась возле хозяйки, помогала ей и была готова подменить или сменить. Остальные невестки в целом пребывали на периферии домашней среды, но, являясь основными работницами и за ее пределами, свободно перемещались в освоенном ими в ходе жизни, и главным образом в ходе семейной жизни, пространстве. Лишь младшая невестка, не прошедшая через обрядовое освоение нового для себя пространства, оставалась в периферийной зоне семейной постройки, ибо ей запрещались работы за пределами дома. Таким образом, хозяйственные обязанности женщины, менявшиеся в соответствии с эволюцией ее семейного статуса, обозначали своего рода диаграмму перемещений женщины в пространстве — от периферии дома к границам хозяйственно освоенной зоны селения и далее в обратном направлении — к центру

семейной постройки, где они теряли динамичность, а фигура старшей женщины обретала черты главной опоры дома.

§ 3. Роли в календарной обрядности

Календарные праздники, нацеленные на обеспечение жизнеспособности социума, большей частью приходятся на критические, переломные моменты в природе. Наиболее зримо критичность выражена в новогодних праздниках, где через ритуал из хаоса формируется новое и, как предполагается, силы природы обретают новый потенциал и направление развития. Посредством ритуала общество вмешивается, по своему моделирует космобиологические процессы. Совершает оно это по некой программе, схеме. Сообразно схеме определяются роли каждой половозрастной группы в обряде, празднике.

При целостном рассмотрении календарной обрядности народов Кавказа заметно размежевание локусов функциональной активности мужского и женского сообществ. В праздниках, посвященных встрече Нового года, — а к ним правомерно относить не только те, что справляются в конце декабря—начале января, но и масленицу, и Новруз, или весеннее равноденствие, а также праздник начала пахоты [4] — во всех этих праздниках ведущие позиции принадлежали мужской части населения и среди нее особо молодежи. Женские роли в них были не столь приметны, женский обрядовый текст отличала известная инертность. Период обрядовой активности женщин наступал позднее. Проиллюстрирую особенности мужских и женских ролей в календарных обрядах краткими характеристиками праздников.

Зимне-весенние праздники, в той или иной форме знаменующие встречу нового года (годового хозяйственного цикла), при заметных различиях однопорядковы по структуре, знаковым акцентам и восходят к единому прототипу. Вариативность их временно́й приуроченности связана с изменениями календарных систем, сменами дат новогоднего календаря от весенней — древневавилонской — к зимней по юлианскому календарю (возможна и приуроченность праздника к осени). Все варианты в том или ином виде отложились в традициях, причем изменения в календарной приуроченности привели к дублированию основных ритуалов новогоднего празднества в праздниках иных циклов [Брегадзе, 1982, с. 179—180, 186—188].

К числу основных ритуалов должны быть отнесены инсценировки «умирания» и «воскрешения» вегетативного божества (*ажэгъафе* у адыгских народов, *Берика* у грузин, *теке* или *гябчи* у карачаевцев и балкарцев и т. п.), обряды первого поздравления, в том числе в форме ритуального обхода, и др. В норме организатором и участником большинства обрядовых действ являлась мужская молодежь. В тех

районах, где получили развитие мужские союзы, подобные функции возлагали на себя их члены. Тогда как женщины в подобных праздниках в основном выступали в роли зрительниц, мужскую сценарную линию характеризовали динамизм и пространственная мобильность. Мужская молодежь, часто облаченная в маски и иные элементы обрядового ряжения, совершала обход домов селения. Домочадцам обходники желали всяческого благополучия, в том числе хорошего урожая и приплода скота, здоровья, девушкам — выхода замуж, а молодым женщинам — рождения сыновей. На улицах они могли вести себя довольно агрессивно по отношению к женщинам — гоняться за ними, порой полушутя бить. В свою очередь и женщины не избегали контакта с ряжеными. Волосок Берика, положенный в курятник, сулил повышенную плодовитость наседок, и потому женщины стремились его заполучить. Публичные манипуляции деревянным фаллосом, инсценировки ряжеными полового акта недвусмысленно определяли магико-семантический контекст обрядов и самих праздников (см.: [Карпов, 1996б, с. 168—194], там же библиография).

В грузинской традиции новогоднего праздника представлен и другой вариант аналогичного сценарного решения ритуала, перемещенного из общественного локуса в семейный. Здесь в роли обходников-поздравителей, носителей благой вести выступали члены семьи мужского пола. У гурийцев в первый день нового года процессия мужчин во главе со старшим мужчиной дома обходила с поздравлениями двор и хозяйственные постройки. Члены семьи женского пола в это время находились внутри дома. По возвращении мужчин происходила процедура, следующим образом описанная автором конца XIX в.:

> Все лица мужского пола, не исключая и детей, следуют шаг за шагом за главою семейства... и мерными шагами три раза обходят кругом комнаты... Женщины в это время стоят в ряд, первою мать семейства, а за нею и остальные, тоже по возрасту. Мужчины каждый раз проходят мимо них; при этом каждое лицо женского пола обеими руками дотрагивается до каждого из проходящих около нее мужчин, выражая тем желание, чтобы они всегда имели возможность видеть своих дорогих отца, братьев, мужа и т. д.
>
> [Мамаладзе, 1893, с. 28]

Особым атрибутом новогоднего ритуала в западных районах Грузии являлось обрядовое деревце *чичилаги* (*чичилаки*), представлявшее собой палку с прикрепленными к ней висящими стружками. В комплект к нему входили обруч *калпи*, свитый из виноградной лозы и украшенный мелким орешником со множеством мужских соцветий, а также круглый с отверстием в центре пирог *бокели*. Обруч и пирог надевались на древко чичилаги [Бардавелидзе, 1957, с. 75—78]. Символика вполне прозрачная. Манипулировал чичилаги старший мужчина — домашний поздравитель «со счастливой ногой» (*меквлэ*,

мперхави). У хевсур домашний поздравитель меквлэ обрызгивал закваской, предварительно набранной в рот, домочадцев и скотину, восклицая при этом: «Расцветайте и умножайтесь, как брызги этой закваски!» [Макалатия, 1940, с. 181]

Таким образом, семантика одной из основных, если не главной линии ритуального поведения ведущих участников новогодних обрядов была весьма определенной: домашний поздравитель являлся носителем оплодотворяющего начала, которое он делил (разбрызгивал) на окружающих людей (особо выделялись женщины), скот, хозяйственные объекты. Тем же даром обладали и другие члены мужских процессий поздравителей, до которых обитательницы дома, обязательно до каждого, дотрагивались обеими руками. В обрядовых действах, совершавшихся на сельских улицах и площадях, в аналогичной роли выступали ряженые. Из их костюмов женщины стремились добыть себе какую-либо частицу, но ряженые и сами, как порой и некостюмированные участники праздничных мероприятий мужского пола, нападали на женщин, в игровой форме били их и т. п. Подобная линия поведения мужчин отчасти связана с традицией мужских союзов, присущей ей агрессивностью в ритуале к непосвященным, особо — женщинам. Но параллельно выражение агрессивности в форме преследования женщин, стремления к физическому контакту с ними, в том числе в виде удара чем-либо, несло недвусмысленный знаковый оттенок — опять-таки наделения зрительниц неким оплодотворяющим началом, импульсом. В категорию носителей последнего попадало практически все взрослое, но не старческого возраста, мужское население, хотя предпочтение явно отдавалось юношам и молодым мужчинам. Поведение мужчин, мужской обрядовый текст в праздниках новогоднего цикла вне зависимости от их временной приуроченности были отмечены динамикой и пространственной мобильностью. Идея оплодотворения находила продолжение и более зримое воплощение в присущих этим праздникам атрибутах и инсценировках брачных сцен.

Вслед за означенным циклом праздников наступала пора иных праздников и обрядов.

У ингушей через месяц после дня весеннего равноденствия и по завершении пахоты и сева справлялся праздник в честь божества плодородия и деторождения Тушоли, которому были возведены святилища. С вечера к святилищу приходили женщины и девушки, и жрец гадал об их собственных судьбах и судьбе будущего урожая. Наутро туда же собирались остальные сельчане, устраивались общественные увеселения и пиршество [Шиллинг, 1931а, с. 32—34].

В разных районах Кавказа в весеннюю пору женщины совершали ритуальные обходы селений и пахотных земель, испрашивая дождя и урожая [Вирсаладзе, 1964, с. 6—8; Ч., 1909, № 74]. Среди части армян имел распространение обычай выводить в день середины Великого поста (приход весны) молодых невесток на поля. Особый

женский праздник *уосталти кувд* справлялся жителями дигорских селений Северной Осетии. К нему женщины пекли обрядовые хлебцы. В число ритуальных действ входили бег и купание женщин, моление о благоприятной для посевов погоде, жертвоприношение и трапеза с возлияниями [Хамицаева, 1988, с. 130—133].

На большей части Кавказского региона в прерогативу женщин входило отправление обрядов, связанных с вызыванием дождя (реже — и солнца). О них речь подробно пойдет ниже.

В весенне-летний период справлялся праздник цветов. В армянской традиции это был *Амбарцум* (Вознесение), который наступал через 40 дней после Пасхи. Девушки (в ряде местностей и юноши отдельно от девушек) собирали цветы, плели гирлянды, а затем гадали. Сбор цветов посвящался одной из новобрачных селения. Гадания сопровождались хоровым исполнением куплетов *джан-гулума.* Группы девушек во главе с нарядно одетой избранной из их среды «невестой» совершали обход села и одаривали каждую хозяйку букетиком цветов, получая в ответ какой-либо подарок. Позднее молодежь обоего пола собиралась в садах, у родников, где готовила обрядовые блюда, угощала ими всех проходящих, веселилась. Женщины же собирались поквартально или всем селом, варили в огромных котлах молочную рисовую кашу и также потчевали ею каждого встречного (каша приготовлялась хозяйками и в своих домах) [Е. Т.-А., 1889, № 132; Лисициан, 1955, с. 263—264].

На Северо-Западном Кавказе, у закубанских и причерноморских адыгов, абхазов справлялись весенние праздники «первого цветка» и «подарка свежими цветами». По их поводу девушки и молодые женщины, иногда под главенством старух, отправлялись в поля для сбора цветов и особо — отыскания «приносящих счастье» пятилепестковых цветков. После этого устраивались игры молодежи с одариванием цветами победителей соревнований среди юношей. Позднее, уже на Троицу, абхазские девушки устраивали еще один специальный праздник, когда они плели венки из диких роз, купались в реке, обходили селение, приглашая на устраиваемый ими пир мужчин [Савинов, 1850, № 8, с. 1—2; Савинов, 1859, № 12; Хазров, 1846, № 40].

Дагестанскими аналогами праздника цветов был лезгинский праздник *цюкверин сувар*, праздники черемши у даргинцев (*суссупажи*) и лакцев (*самул сувар*), проводившиеся в конце мая—начале июня, праздник *мурсела*, посвященный сбору метелочной травы у даргинцев, приходившийся на начало августа, астрономическую середину лета. Девушки и молодые женщины отправлялись в горы для сбора цветов и трав, нередко такой поход совершался в ночное время. На обратном пути их торжественно встречали сельчане, мужская молодежь. Участие молодежи брачного возраста в этих праздничных мероприятиях и ритуалах считалось обязательным и строго контролировалось общиной [Булатова, 1988, с. 60—66].

Танцы юных грузинок на крыше дома в Тифлисе
Рис. Шопена. Гравер Г. Энгельман. (По: Gamba. Voyage dans la Russia. Meridionale par le Chevallier Gamba, Consul du Roi a Tiflis. Paris, 1826)

Генетически праздник цветов восходит к культу божества растительности, а его магико-семантический контекст связан с идеей плодородия, усиления производительных сил природы.

Можно расширять круг сравнительных материалов по календарной обрядности весенне-летнего цикла, но это почти не внесет сколь-либо значительных корректив в прослеживаемую закономерность, а именно, что основными действующими лицами обрядов данного цикла являлись женщины. Исполнявшиеся ими магические действия, да и сама символика ритуалов были направлены на обеспечение урожайности нив, плодородия природы.

Праздники осеннего цикла большей частью уже не обладали выраженной магической направленностью, их обрядовая сторона по яркости уступала праздникам предыдущих периодов. Окончание уборки урожая чаще справлялось в семье и сопровождалось воссыланием благодарственных молитв божественным покровителям и нередко предкам. Наступавший после этого осенне-зимний период, в целом благоприятный для праздничной организации времени (наличие не занятого трудоемкими работами времени и достаточного количества продуктов), воспринимался иначе. На второй план отступала необходимость моделирования природных процессов. Потенциал сил природы, уже давших плоды, в конкретном годовом цикле круговорота жизни исчерпывался. Внешние явления отражались в социальной среде. Осенью общественные праздники сменяла пора сватовства и

свадеб, имевшая столь же важное значение для жизнедеятельности социума, но другие формы организации и локус реализации. Поздней осенью и зимой происходила активизация половозрастных сообществ. Это было время традиционных девичьих и женских посиделок и коллективных работ, мужских собраний, а также совместных вечеринок молодежи. В общественной среде происходила своего рода подготовка к новому годовому циклу, и уже новая группа неженатой молодежи подступала к ответственной, переломной фазе своей жизни [5].

Кавказские материалы достаточно отчетливо фиксируют особенности и закономерности моделирования календарной обрядности применительно как к годовому циклу в целом, так и к отдельным сезонам. Повторю, зимне-весенний период отличает обрядовая активность мужской части населения, позднее, в весенне-летний период, сменяемая активностью женской. Схожие явления наблюдаются и в иных, чрезвычайно далеких от Кавказа традициях.

По наблюдениям Т. А. Бернштам, в календарной обрядности русских период с зимнего по летний солнцеворот есть «мужское» время, а с летнего по зимний — «женское» [Бернштам, 1988, с. 271]. На зимний и летний периоды делился праздничный календарь ирокезов. Зимние обряды отправляли мужчины, они воздавали благодарность богам за полученные дары. Летние обряды являлись обязанностью женщин, с их помощью вызывали дождь и плодородие [Элиаде, 1987, с. 222, 247—248]. Взаимодействием *ян* и *инь*, мужского и женского начал, определялась в китайской философии логика космобиологических ритмов: «Четыре времени года — это основной порядок действия инь и ян» [Древнекитайская философия, 1973, с. 43].

В кавказских же вариантах моделирования календаря и соответствующей обрядности просматривается не столько чередование двух периодов, сколько схема динамичного развития всего годового цикла. Известные примеры дают основание предполагать отражение в календарной обрядности специфики мужского и женского начал, спроецированной сквозь призму природных явлений в социальную плоскость. Обряды, включенные в контекст новогодних праздников (в широком значении) и проводившиеся под знаком критичности ситуации космобиологического порядка, придавали начальный импульс и направление развитию сил природы и жизнедеятельности общества в макрокосме на новый годичный срок. В хаосе безвременья производился своего рода акт оплодотворения. Прерогатива отправления обрядов данного цикла принадлежала лицам мужского пола. Последующие обрядовые действа, осуществлявшиеся женщинами, были призваны способствовать усилению продуцирующих сил природы, вегетации, корректировать процессы при сбоях нормального хода развития (моления о дожде при засухе и т. п.). Подобные женские функции знаково ассоциируются с вынашиванием плода.

Исправное исполнение своих ролей мужской и женской частями коллектива предрешало получение ожидаемого результата.

* * *

Попытавшись обозреть календарную обрядность в целом и выявить в ней известную логику, которая предписывала представителям разного пола и возраста исполнение особых функций, более внимательно подойду к вопросу об участии женщин в соответствующих ритуалах. В качестве показательного примера выделю обряды вызывания дождя.

Вот что писал о подобном обряде в обстоятельной статье о суевериях и предрассудках осетин Б. Гатиев:

> По понятию горцев, Елия (св. Илья, или Уацилла, — бог-громовержец и даритель земного благополучия, урожая. — *Ю. К.*) имеет власть и над дождем. Поэтому, если случается бездождье и хлеб начинает от засухи портиться, жители деревни сообща покупают откормленного барана или козла и закалывают его на том месте, где во имя св. Ильи вбиты два шеста. По принесении жертвы вливают ведро воды туда, куда вбиты нижние концы шестов. Если нет и после этого дождя долгое время, осетины, полагая, что жертва их не была угодна Уацилле, прибегают к ходатайству Тыхоста (грозный соратник и помощник Уациллы. — *Ю. К.*). Принося в жертву ягненка, они молятся... По окончании обеда они пускают из источника воду в направлении к нему (священному камню. — *Ю. К.*), брызгают его водою и мажут коровьим маслом. Когда нет и после этого перемены в погоде, тогда выступают на сцену женщины. Собравшись на площадь с ситами и тарелками, они, посоветовавшись между собою, что им делать, бегут или в лес, или на гору. Достигнув известного места, они разбегаются в разные стороны, катя перед собой сита или тарелки, тогда мужчины высылают к ним избранного старика, пользующегося общим уважением и доверием, с просьбою уговорить их возвратиться назад. Явившись к ним, посланный умоляет их возвратиться в аул: «Воротитесь назад, не бойтесь, Тыхост даст нам просимое». Возвратясь назад, женщины располагаются около священного камня Тыхоста и там приносят в жертву ягненка, творя молитву: «О Боже, подай нам дождь» и проч.
>
> [Гатиев, 1876, с. 32]

В дагестанском ауле Чох обряд вызывания дождя совершался возле почитаемой могилы упоминавшегося ранее Камалила Башира. Согласно рассказу О. Каранаилова, сначала в молении принимали участие мужчины во главе с муллой. Если оно не приносило ожидаемого результата, «тогда уже выходят и женщины». Если и эта мера не давала должного эффекта, тогда призывали, чтобы «все женщины вышли со своими детьми и чтобы пастухи выгнали стада коров, телят и овец...» [Каранаилов, 1884, с. 17—19]. Современный

исследователь А. Г. Булатова уточняет, что обряд у могилы Камалила Башира совершали именно женщины. Для этого они приходили к ямке, считавшейся местом захоронения легендарного героя, с распущенными волосами, в одних платьях, без нижней поясной одежды. Особым танцевальным шагом женщины обходили вереницей могилу, произнося заклинание *Чух хIак* (*чух* — не переводится, *хIак* — 'дань', 'плата' за что-либо; другое значение — 'грех'). Аналогичный обряд женщины совершали там же в первый день весны [Булатова, 1988, с. 81].

Г. Ф. Чурсин, обобщив материалы по интересующему нас обряду у народов Кавказа, выделил следующие устойчивые его формы. Среди населения, исповедовавшего ислам, было распространено бросание в речку камешков, над которыми перед тем читалась молитва («когда вода, омывавшая эти камешки, дойдет до моря, пойдет дождь»). Популярным приемом являлось переворачивание камней («переворачивая камень, рассчитывают перевернуть, изменить погоду»). «У некоторых народов... стараются воспользоваться тою связью, которая, по народному воззрению, существует между дождем и лягушкой». Далее Чурсин констатировал:

> Наиболее обычный способ вызывания дождя состоит в устройстве процессии с куклой или окутанной в зелень девушкой или мальчиком... Другой магический прием вызывания дождя состоит в пахании пересохшего русла речки. Обряд этот выполнялся женщинами и известен у грузин Кахетии, пшавов, хевсур, армян и абхазов.
>
> [Чурсин, 1930, с. 17]

Наконец, еще одна цитата — из работы Е. М. Шиллинга о черкесах, написанной на рубеже 1920—1930-х гг.

> С купанием Хацегуаше борются не только местные ячейки женотдела, но и муллы, которые считают этот обряд невыгодным для себя, грешащим против ислама. Все это, однако, не помешало женщинам шапсугского Красно-Александровского аула в августе 1929 г. тряхнуть стариной и попытаться вызвать дождь при помощи... Хацегуаше. Другой обряд (проволакивания по земле шкуры), наоборот, муллами очень одобряется, и они сами принимают в нем активное участие. Впереди всех идет мулла, за ним двое мужчин, волочащих шкуру и сменяющихся по мере надобности. Через каждые сто шагов мулла останавливается и читает молитву.
>
> [Шиллинг, 1931в, с. 48—49]

Приведенные примеры достаточно красноречивы. С одной стороны, они свидетельствуют о том, что участие женщин в обряде вызывания дождя считалось наиболее радикальным средством достижения желаемого результата. С другой стороны, привлечение к ритуальному действу женщин или предоставление им самостоятельности в отправлении ритуала считалось нежелательным. Выразите-

лями подобной оценки были служители официального культа, в настоящих случаях — ислама. Но они выступали от имени всей мужской части социума. По-видимому, наделение женщин такими правами ущемляло их собственные достоинства и ставило под сомнение собственные возможности. Очевидно, данная обрядовая практика, с трудом совмещавшаяся с народным исламом, составляла одну из граней женской «стихии», одновременно являясь и одной из основных общественных функций женщин (см., напр.: [Чистякова, 1940, с. 34]).

Что же представляли из себя основные варианты данного обряда?

У адыгских народов обряд *ханцегуаше* (*хьанцэгуащ*) обычно развивался по следующему сценарию. Деревянную лопату, служившую для развеивания ячменя, обряжали в женский наряд. Для этого к ней прибивали перекладину, заменявшую руки, а одежду брали у одной из сельских старух (предоставление одежды для указанной цели считалось честью). По имени куклы-чучела, в переводе означающего «лопата-госпожа», получило свое название и обрядовое действо. Процессия девушек носила чучело по аулу, исполняя следующий песенный куплет: «Ведем княгиню-лопату и просим дождя». Домохозяйки обливали чучело и девушек водой. Придя к реке, девушки бросали наряженную лопату в воду, под камни, и доставали через 3 дня, после чего платье возвращали старухе, а лопату ломали. В реку девушки бросали и мужчин, которых ловили в ауле и отводили либо относили на руках к речке [Гурвич, 1940, с. 38—39].

В Кабарде в процессии участвовали женщины разных возрастов, но ведущая роль принадлежала девушкам и молодухам. Чучело устанавливали на берегу реки и недалеко от этого места приносили в жертву барана (его приводил специально приглашенный юноша), варили *пасту* — густую кашу из пшена. После трапезы, сопровождавшейся молитвой, все поднимались и поочередно, зачерпнув воды, брызгали на ханцегуаше. «Затем все подходят к реке, и старухи омывают лицо и головы. Девушки же, скинув с себя все, кроме рубахи, бросаются к молодым женщинам, недавно вышедшим замуж или имеющим одного только ребенка, тащат их в воду и, разыгравшись, тянут в воду и старух». Накупавшись и навеселившись вдоволь, девушки забирали ханцегуаше и возвращались с ней в аул, где водружали ее на площади и посылали за редкими остававшимися в это время в селении молодыми людьми. «Явившиеся приветствуют их словами: „Да примет Бог жертву вашу благосклонно“. Все становятся в кружок, и под музыку призванного скрипача начинается лезгинка кругом стоящей посреди круга Ханцегуаше. Сперва танцуют только девушки, затем и женщины и, наконец, даже и старухи, которые для такого торжественного случая обязаны протанцевать кто как может. Это продолжается до тех пор, пока не утомят парней вконец. К вечеру все утихают. Из реки девчата приносят несколько ведер воды и выливают на Ханцегуаше семь ведер.

Остальною же водою, в заключение, с большим шумом и смехом обливают утомившихся парней. Проговорив: „О Боже, прими нашу жертву!“ — все расходятся по домам... Если в тот же день пойдет дождь, то женщины с гордостью заявляют, что Богом принята их жертва». День такого жертвоприношения считался особо священным [Кашежев, 1900, с. 174—176]. Нередко обряд с чучелом противопоставлялся «магометанскому молению о дожде», которое проводилось в мечети и завершалось жертвоприношением быка или коровы [Васильков, 1901, с. 88].

Наряду с описанной ритуальной церемонией в адыгской среде практиковались действа, связанные с почитанием бога грома и молнии Шибле. Это могли быть проволакивания по аулу надочажной цепи и моления у священного дерева, по которым некогда ударила молния, моления возле «каменных могил», в которых похоронены жертвы бога-громовика. Организаторами подобных акций, по крайней мере в XX в., выступали пожилые женщины [Мижаев, 1973, с. 50; Раскина, 1940, с. 79; Смирнова, 1963, с. 41—43].

Схожие обрядовые формы вызывания дождя — общественные моления и жертвоприношения, манипуляции с каменными «шапками» и шелковичными червями имели место в Абхазии [Джанашвили, 1893, с. 50—51; Жордания, 1912б, № 71; Иоакимов, 1874, № 39; Миллер А., 1910, с. 67]. Но наиболее популярной (и, очевидно, действенной) являлась акция, совершавшаяся девушками с чучелом-куклой *Дзиов*. Последнюю наряжали в женский костюм и несли к реке (или везли на осле). С куклой ходили вдоль водного потока, а затем бросали в него либо спускали на плоту. Купались в реке и сами. Дополнительно могло производиться вспахивание речного дна. Во время шествий с куклой девушки нараспев исполняли текст следующего содержания: «...Воды, воды достать! Достать воды дождевой — маргаритку красную! Сын Владыки, мы жаждем немного воды, немного воды!» (или: «...Царская дочь хочет пить, но вина она не пьет, а воды нет...»; «...Ах, отцу девушки пить хочется! Немножко воды, немножко воды: за малое не продадим, за многое продадим») [Введенский, 1871, с. 27; Джанашвили, 1893, с. 57—58; Иоакимов, 1874, № 39; Миллер А., 1910, с. 67—68; Шиллинг, 1931г, с. 57].

В Грузии использовались различные приемы вызывания дождя. В Сванети с этой целью нередко тайком убивали кошку и ее кровью мазали наружные стены церкви. В Имерети все жители прихода собирались в церкви в честь пророка Ильи, выносили икону с его изображением и троекратно опускали ее в воду. Хевсурки, оголившись до пояса, тащили к реке соху и проводили по воде борозду. Затем обливались водой, прося дождя. Действенным считалось принесение Хахматис-джвари специально испеченных лепешек и полоскание в реке костей покойника. В Раче мальчики совершали ритуальный обход селения, водя *Гонджу* — подростка, чье тело было вымазано углем, а в руках он держал ветку колючек. При встрече

подобных партий обходников между ними возникали драки, и победившая сторона забирала продукты, собранные у сельчан проигравшими [Гулбиани, 1890, с. 91; Джапаридзе, 1896, с. 141; Макалатия, 1940, с. 187; Сагарадзе, 1899, с. 25].

Ничего подобного не происходило, когда обход по тому же поводу совершали женщины или девочки. В Кахети, Картли и ряде других грузинских провинций женщины или девочки изготавливали из глины или из тряпок куклу (в последнем случае ее усаживали на метлу), которую называли *Гонджа* или *Лазаре* (отсюда название всей обрядовой церемонии — *гонджаоба* или *лазароба*). Самостоятельно либо во главе со знахаркой, нередко босиком, женщины обходили дома селения, неся впереди себя куклу. Переходя от двора к двору, они исполняли песню примерно следующего содержания:

Дай Бог нам грязи,
Не хотим засухи...

(Для прекращения дождей обращались к Элие/Илие.) Кукла, от имени которой исполнялся текст, была облачена в женский наряд, однако в песне первое лицо значилось в мужском роде. Собранные во время обхода деньги тратились на покупку животного, которого приносили в жертву Богу. После трапезы, происходившей в пределах церковной ограды, дети разрывали куклу на части [Бинкевич, 1931в, с. 108—109; Степанов, 1894, с. 79—80; Эристави-Хошария, 1957, с. 95; Эристов, 1847б, № 10; 1855, с. 141, 142].

Армянки в целях борьбы с засухой также вспахивали высохшее русло реки («пахарь» одевался по-мужски), окропляли водой священные камни, устраивали процессии с «дожденосным» чучелом *Нурин* [Бдоян, 1950, с. 70; Григоров, 1892, с. 115—116].

Способность вызывать долгожданный дождь осетины приписывали змее, громовержцу Уацилле (св. Илье) и др. С этой целью устраивались общественные моления, мужчины совершали обход селения, исполняя специальные песни и нося флаг из красной и белой материи [Чибиров, 1976, с. 166; 1984, с. 73, 83, 123, 143 и др.]. Но параллельно с этим практиковались и иные методы борьбы с засухой. Жительницы Санебанского ущелья собирались в так называемую благодатную пещеру, где хранились неизвестно кому принадлежавшие кости, и мочили их. Некогда в Махческе местный кудесник объяснил случившуюся засуху неправильным захоронением лица, убитого молнией. Для исправления ошибки он предписал семи девушкам и семи холостым юношам совершить обрядовый обход *цоппай* окрестных селений, трем вдовам приготовить для них пир (*кувд*). Кувды должны были устроить и женщины двух соседних аулов, но перед тем как приступить к пиршеству, им следовало пробежать известное расстояние по определенным маршрутам. Такую процедуру местные женщины совершали и ежегодно в последнее

воскресенье июня, ибо она, наряду с молитвами, обеспечивала благополучные для будущего урожая погодные условия. В других местах Осетии хождение молодых женщин и девушек с куклой, обливание ее водой и испрашивание у Бога урожая предпринимались в конце апреля, в день св. Георгия. Известен также вариант имитации ряженой женщиной дождевой куклы [Дигорон, 1880, № 57; Уарзиати, 1995, с. 193—194; Чибиров, 1976, с. 168; Швецов, 1856, с. 53; Шегрен, 1846, № 28].

Моления о дожде в Чечне и Ингушетии предполагали восхождения всего населения в горы, к святым местам, манипуляции с надмогильными памятниками, каменными крестами, фаллосами и др. Распространен был обход с ряженым *Къоршкъури* (от слова *къора* — 'град'; *муста гудург* — 'облезлый чурбан'). Раздетого мальчика-подростка (реже — девушку) окутывали ветвями и травами. Его сопровождала процессия из 20—30 подростков в вывернутых наизнанку шубах. Распевая обрядовую песню, процессия обходила дома аула, и в каждом дворе ряженого обливали водой. К последнему обращались как к особе мужского пола, но в обрядовых песнях фигурирует женщина. Нередко прибегали и к другому способу вызывания дождя — пропахиванию русла пересохшей речки. В обряде могли участвовать женщины и мужчины. Среди кистин это была прерогатива одних женщин. В последнем случае руководила обрядом так называемая мать плуга (*готана нана*). На плуг сажали самую старую и почитаемую в селении женщину, которую одевали в белую одежду. В плуг впрягались от 2 до 6 женщин. Придя к реке, они 2—3 раза протаскивали плуг по ее дну, обливали друг друга водой, падали в воду и норовили столкнуть в речку проходивших мимо мужчин. Сидящая на плуге женщина исполняла обрядовую песню [Мадаева, 1990а, с. 61—67].

Устоявшимися формами ритуальной борьбы с засухой в Дагестане были восхождения к определенным местам в горах, часто туда, где находились маленькие озерца, переворачивания крупных валунов, моления с жертвоприношениями возле этих и других объектов, общественные трапезы. Как правило, подобные акции носили массовый характер, в них принимало участие почти все население того или иного аула. При этом мужчины и женщины обычно совершали обряды параллельно или последовательно одни за другими.

У многих народов данной части Кавказа в рассматриваемом обряде центральное место занимал ряженый, закутанный в листья и траву. Его называли «дождевым ослом» (авар. *цIадул гьама*), «пашенной кошкой» (лак. *къурнил ччиту*), «пугалом», «уродом» (ахв. *хвата-ла*) и др. В указанной роли выступали молодые мужчины, дети и подростки, иногда и женщины. Ими часто бывали люди, чем-либо выделявшиеся из общей массы, сакрально отмеченные — умственно отсталые, с какими-нибудь природными дефектами или единственные дети матерей. Процессия водила ряженого по селению, произ-

нося заклинания: «О Аллах, дай дождь; дождевой осел, дай дождь!» Иногда обряд совершался у реки или озерца и тогда ряженого бросали в них. В даргинских селениях обряд подразумевал ритуальный обход с куклой *Амина кIamIa* ('лопата Амины') или *Сутхъатун* ('медлительная женщина'). Основой конструкции куклы служил черенок лопаты для веяния зерна или две крестообразно сколоченные палки. Куклу обряжали в женскую одежду. Процессию с чучелом сельчане обрызгивали водой либо женщины направлялись к источнику воды и макали в него куклу [Булатова, 1988, с. 71—76; ПМА, № 1384, л. 43]. В Южном Дагестане, в частности в цахурских и лезгинских селениях, хождение с куклой *Годи* (на половник надевались детские вещи) организовывалось мужской молодежью по случаю долго непрекращающихся дождей [ПМА, № 1689, л. 19—21]. То же практиковалось и в Азербайджане [Иоакимов, 1890, с. 129—130].

Обряды вызывания дождя привлекали повышенный интерес исследователей. Их систематизировали и на основании прослеживаемых закономерностей делали те или иные выводы. Хождение с куклой и бросание ее в речной поток, равно как обливание водой людей обычно связывают с архаическим обычаем принесения людей в жертву божеству ([Джавахишвили, 1979, с. 78; Калоев, 1981, с. 190—198; Кантария, 1989, с. 229—231, 240; Чибиров, 1971, с. 106; Чурсин, 1911, № 141; 1928, с. 22—23; 1930, с. 17] и др.). Относительно персоны божества высказываются различные мнения. На адыгских материалах его соотносят с *Псыхъуэ-Гуащэ* — 'богиней рек' или предшествовавшим ей огромным чудовищем *Благъуэ*, которое своим телом запруживало реку; с Богом-Собакой (*тхьэ*), на основании чего название чучела этимологизируется как «невеста/хозяйка бога-собаки», а название «лопата-хозяйка (госпожа)» оценивается вторичным и др. [Налоев, 1967, с. 255—257; Шортанов, 1992, с. 86—87].

Некоторые грузинские материалы соотносят деревянную конструкцию гонджи/лазаре с крестом [Бардавелидзе, 1957, с. 153—154]. Примечательно, что в Самурзакани помимо упомянутых обрядов практиковался еще один прием вызывания дождя, в котором также фигурировал «крест»:

> ...На берегу реки вбивают две палки крестообразно, надевают на них башлык и женское платье — это изображение мужчины и женщины, обращающихся к Богу с просьбой о ниспослании дождя...
>
> [Мачавариани, 1889, № 16]

Схематичное соединение мужской и женской фигур в данном случае служит своего рода намеком на некое подобие оргиастических плясок, устраивавшихся в Кабарде по тому же поводу. Отзвуки оргиастических действ, совершавшихся в связи с засухой, просматриваются и на других примерах. В одном из агульских селений Дагестана по окончании «мусульманского» обряда мужчины и женщины

отправлялись на покатость горы, где «женщины садились на колени к мужчинам и таким образом все вместе ползли по земле в сидячем положении до самой подошвы этой горы» [Омаров, 1868, с. 60]. В Кабарде с целью вызвать дождь нередко толкали в реку женщину фривольного поведения или бросали туда же ее чувяк [Шортанов, 1992, с. 91] [6].

Нет оснований преувеличивать значение большей частью опосредованных и к тому же затушеванных свидетельств наличия в обрядах вызывания дождя оргиастических или эротических мотивов. Но не следует и полностью отстраняться от них. Очевидно, эти мотивы присутствовали в гипотетически реконструируемом обряде человеческих жертвоприношений. Вопросы о том, кому предназначалась жертва и кто ею становился, остаются в большей мере открытыми. Общий склад ритуала позднего времени, косвенные основания, в том числе параллели с образом Ахиновой коровы, склоняют к мнению о принесении в жертву божественным распорядителям земных и небесных вод девушек. Участие в рассматриваемых обрядах предпочтительно либо исключительно женщин молодого возраста и/или девушек тоже служит для того основанием. Вспомним и несовпадения в именовании ряженого, кукол лицом одного пола, а в обрядовых песнопениях — другого, что в целом указывает на более древнюю женскую их природу. По крайней мере, такая логика прослеживается на Западном Кавказе.

Обращение девушек и молодых женщин к покровителям вод согласуется с обрядами перехода, т. е. обрядами, отмечавшими этапы в судьбе женщины — превращение сначала из невесты в молодуху, затем — в женщину-мать. В рассматриваемом обряде эта связь приурочивалась к критическому моменту в жизни природы. То есть критические отметки социального и природного циклов тяготели к синхронизации, подчеркивая органичность соотношения женского начала с водной субстанцией. Участие девушек в настоящем обряде может рассматриваться в качестве подготовки к тем ритуалам, через которые им предстояло пройти несколько позднее. Данный обряд также становился обрядом перехода, отмечавшим вступление его участниц в брачный возраст (отсюда и наличие эротического мотива).

Именно в таком социальном контексте весенние обряды *лазарования* функционировали на Балканах — у болгар, сербов, македонцев и др. Последние имели четкую временную привязку, тогда как схожие с кавказскими обряды вызывания дождя — *пеперуда*, *додола*, *герман* и т. д. — совершались только при неблагоприятных погодных условиях [Календарные обычаи, 1977, с. 255, 284—287, 303—303; Календарные обычаи, 1978, с. 201—202, 224—227 и др.; Koleva, 1972, p. 181—202; Koleva, 1974, p. 163—185; Кузманова, 1993, с. 85—88]. Но в целом те и другие обряды составляли единую линию сценарного развития ритуала, действующими лицами которого являлись девушки, вступавшие в брачный возраст.

В аналогичном ракурсе правомочно рассматривать и кавказские варианты праздника цветов. Не случайно они включали гадания о судьбе, суженом и т. п. В гаданиях, с их своеобразными молодежными играми, подразумевавшими обретение любовных и брачных способностей, также просматриваются черты обрядов совершеннолетия (см.: [Бернштам, 1986]).

Для мужской молодежи аналогичное значение имело участие в обрядах новогоднего цикла, в которых, по-своему, дублировались обряды инициаций. Исполнение юношами специфических функций, сопряженных с культом умирающего и воскресающего божества, подменяло мотив реинкарнации неофитов. В новогодних обрядах иногда принимали участие и девушки, совершавшие обходы, подобные тем, что организовывали юноши. Однако это было отступлением от нормы и имело подчиненное значение относительно семантики ритуала, включенного в контекст календарной обрядности годового цикла (подробнее см.: [Карпов, 1996а, с. 168—194]). По-видимому, таким же отклонением от нормы являлось участие мужчин в обрядах вызывания дождя, подразумевавших активизацию в надлежащий момент именно женской энергетики.

И еще дополнительное замечание относительно одного из характерных приемов борьбы с засухой — вспахивания женщинами пересохшего русла реки. Исполнение ими несвойственных полу функций обусловливалось критичностью ситуации, сбоем в развитии природного цикла. Восстановление нормального развития обеспечивалось воспроизведением ими в ритуале мужской роли (ср. облачение «пахаря» в одном из приведенных примеров в мужскую одежду), но смещенной во времени и в пространстве. Такое смещение, скорее всего, подразумевало повторное моделирование всего цикла или активную коррекцию ранее заданной направленности развития природы. Во вспахивании («проведении черты» вдоль, реже — поперек) русла, помимо магической подосновы, правомерно усматривать и восстановление известных пространственных границ (вспомним о символике реки в женских обрядах, в первую очередь — в обрядах перехода). Очевидно, природный катаклизм воспринимался в том числе и как нарушение, исчезновение естественных пространственных ориентиров, сопряженных с ориентирами социума, его женской и мужской половин. В данном случае именно женщины восстанавливали их, и это свидетельствует о важности женских функций и места женщины в пространственной модели и соответствующем моделировании макрокосма.

* * *

Устойчивым композиционным элементом «праздников погоды», по крайней мере в Дагестане, являлось обыгрывание взаимодействия

камня и воды. Мужчины той или иной возрастной группы либо разных групп поднимались к горному озерцу, собирали камешки-голыши (до нескольких сотен и даже тысяч штук), читали над каждым из них молитву и затем бросали в воду. А. Г. Булатова высказывает по этому поводу осторожное предположение, что камни-голыши имели отношение к солнцу [Булатова, 1988, с. 71—73]. Не подвергая сомнению вероятность подобной связи, можно заметить и другое. Взаимодействие в обряде камня и воды как «твердой» и «мягкой» субстанций (определение «мягкая» используется здесь предельно условно, но, в свете изложенных ранее материалов, очевидна соотнесенность воды с женской субстанцией) знаково сближается с контактом женского и мужского. Конкретизируют подобные ассоциации материалы ингушской этнографии. В Ингушетии в случае засухи население прибегало к помощи фаллического памятника кобыл-кэры. Со стержня памятника снимали каменную шапку, переворачивали ее углублением вверх и оставляли под открытым небом до тех пор, пока не шел дождь, а углубление «шапки» не наполнялось водой [Шиллинг, 1931а, с. 34; 1934, с. 111].

Значимость подобного контакта или взаимодействия обусловливало исходное разъединение участников ритуала. «Когда приходят к месту дзуара (святилища. — *Ю. К.*), мужчины отделяются от женщин и говорят между собою сначала не иначе, как шепотом...» [Пфаф, 1871, с. 93]; «Затем начинается общий пир, в котором принимают участие одни лишь мужчины и дети; женщины же лишены этого удовольствия...» [Ахриев, 1871, с. 4]; «Женщины и девушки во время пиршества составляют отдельные кружки и стараются скрыть от мужчин, что едят; девушки скорее согласятся остаться голодными, чем допустить видеть себя жующими» [Люлье, 1991а, с. 334] (вспомним о знаковости совместного приема пищи). Параллельность трапез и — шире — всего комплекса обрядовых действ определялась посылкой, что женщины уже «присутствием своим вводят мужей своих в соблазн». Если на празднике у осетин не присутствовали женщины, то по окончании трапезы заканчивался и весь кувд, но «коли же есть женщины, то начинаются танцы и джигитовка» ([Гатиев, 1876, с. 50; Скачков, 1905, № 226]; см. также: [Люлье, 1991а, с. 334; Мехмандаров, 1893, № 3159] и др.), обе стороны вступают в динамичное взаимодействие.

Ритуал подразумевал не только обращения смертных к небожителям, но и диалог мужской и женской партий его участников. Последний обусловливался уже тем, что, как правило, время ритуала было отмечено той критичностью, когда во взаимодействие приходило все сущее. «Верят, что накануне Вознесения (речь идет об армянах. — *Ю. К.*), в полночь, все растения приобретают на некоторое время дар слова и разговаривают между собою... Думают также, что в ночь под Вознесенье звезды беседуют между собою, а горы придвигаются друг к другу с приветствиями...» [Е. Т.-А., 1889, № 132].

Обычно диалог мужской и женской партий опосредовался их параллельными обращениями к божеству. В Абхазии в первый понедельник Великого поста устраивались моления божеству Айтар, для чего выпекались лепешки в форме месяца и солнца.

> Месяц — мужчина, а солнце — женщина, — говорят абхазы... Молящийся берет луну-лепешку и говорит: «Ты, Амза (*Амза ныхэа*, т. е. луна, месяц. — *Ю. К.*), великая доля великого бога Айтар, будь покровителем наших мужчин! Дай им свой блеск и свою силу!» В это время молящегося окружают только лица мужского пола, так как месяц — бог мужчин; женщины стоят в отдалении... По окончании молитвы, обращенной к луне, молящийся берет лепешку-солнце, около себя ставит лиц женского пола и говорит: «Ты, амра Айтар инцэаху ду — великая доля великого Айтар, пригрей и приголубь женщин нашей семьи!..»
>
> [Джанашиа, 1960, с. 26, 29—31]

Осенью в Осетии, в день, посвященный почитанию бога-творца Хуыцау, собиралось два круга молящихся — мужской и женский. Последний именовался «женским праздником» (*устыты кувд*) и имел отличия от праздника мужского. Руководила им старшая женщина.

> Отличие женской молитвы от прочих состоит в том, что перечисленные в ней святые именуются не настоящими именами, а произвольными, которые дали им осетинки, коим обычай, требующий от них скромности, запретил называть святых теми именами, под какими известны в народе, за исключением Аларды, Бынаты-хицауы и Хуцауы-дзуар. Кроме того, называть кого-либо из тех святых настоящим его именем, значило бы выйти из приличия и уронить себя до степени бесстыдной женщины. Имя же Бога, как создателя, имеют право произносить и женщины в своих молитвах
>
> [Гатиев, 1876, с. 41, 42]

Другие авторы добавляли, что при общественных молениях и жертвоприношениях женщины, в отличие от мужчин, не пили араки, но только пиво, а жертвенные животные заменялись у них сыром и молоком [В. Х., 1887, № 339; Скачков, 1905, № 226].

Схожие черты своеобычая и одновременно параллелизма мужских и женских сценарных линий в обряде, обрядовой атрибутике и т. п. являют материалы по другим народам региона. Ингушки верховное божество традиционного пантеона Дела (Деала) именовали Гела, Гелой, так же как по-своему называли они и отдельные святыни [Горепекин, 1909, № 84]. У карачаевцев клятвенные формулы с именем Тейри (верховное божество) употребляли только мужчины, тогда как проклятия с его именем являлись характерными формулами женщин. При засухе мужские моления адресовались Тейри, а женские — Байрыму (матери Марии):

Байрым-княгиня, дарительница добра,
Наделяющая землю дождем, а мужчин силой,
Верю в твою божественную силу.
[Шаманов, 1982, с. 161—163]

На сельских, братских (*ласкярских*) пиршествах в Сванети мужчины и женщины рассаживались в порядке старшинства за разными столами. В разгар пира старейший мужчина вставал из-за своего стола и приглашал последовать за ним старейшую женщину. Они подходили к установленному возле очага низкому круглому столику и опускались на колени по разные стороны от него. Мужчина брал в руки ритон (!), женщина — чашу (!), их сосуды наполнялись водкой, и сначала мужчина, а затем женщина произносили здравицу в честь ласкяра, выпивали водку и, выйдя на свободную площадь комнаты, вместе танцевали [Бардавелидзе, 1957, с. 72—73].

Разведение мужской и женской партий участников обряда отстраняло их друг от друга[7], но и подразумевало необходимость и неизбежность контакта. Только он в конечном счете обеспечивал целостность ритуала и достижение результата. Чаще в центре обрядового локуса располагались мужчины, женщины же пребывали на его периферии, но это были две взаимодействующие сферы. Отсутствие одной из них принципиально меняло значение другой, центр без периферии терял свои функциональные свойства и наоборот. За сугубо мужскими обрядами через некоторое время, как правило, следовали обряды женские, и только вся цепочка празднеств формировала обряд как таковой или обрядовый цикл, в том числе годовой. Мужская и женская обрядовая атрибутика часто различалась (в Сванети мужские обрядовые лепешки *лемзыр* имели по краям три симметрично расположенных выступа, а женские — столько же выемок [Шиллинг, 1931б, с. 86]), но и дополняла одна другую, что создавало комплекс единства и всеобъемлемости.

В молитвенных обращениях божественные покровители выступали не только их адресатами, но и посредниками в установлении комплементарных отношений между обеими партиями. «О Начальник хлебов!.. В твоей власти урожай и погода, и ты посеянные нашими мужьями зерна возрасти так, чтобы все житницы были набиты великими зернами до верха, и посылай умеренные дожди» [Гатиев, 1876, с. 42]; «Господи, не дай оскудеть в торне кути (хлебу в земляной печи. — Ю. К.), в постели — женщине» [Бинкевич, 1931в, с. 110].

Мужские и женские роли в обряде подразумевали создание каждой стороной «защитной оболочки» для семьи и социума. В Сванети мужчина — глава семейства для предохранения дома от несчастий и воров в пятницу недели мытаря и фарисея трижды в голом виде обега́л жилую постройку. Тогда же его жена манипулировала с копотью от очага, и это должно было приумножить поголовье овец. В Великий же четверг с целью изгнания из дома нечистых духов сванки делали

для домочадцев своеобразные обереги из изготовленной поутру пряжи [Маргиани, 1890, с. 87; Шиллинг, 1931б, с. 98] (ср. с «защитной» функцией фаллоса, соотношением символики внешнего и внутреннего в паре мужской — женский). Одновременно эти же роли, сведенные в общем сценарии, подразумевали активизацию энергетики каждой стороной [8].

Обрядовое партнерство мужчин и женщин обретало порой предельную открытость. Так было в Грузии в праздник Бослоба-Бембгу, который посвящался размножению скота. В Верхней Сванети ожидаемый результат связывали с интимными отношениями супругов в ночь этого ранневесеннего праздника. В Лечхуми муж и жена инсценировали соитие, изображая быка и корову [Бардавелидзе, 1957, с. 179—185].

Поэтому, наблюдая разъединение мужской и женской партий в календарном обряде, отмечая некоторые «дискриминационные» меры, применявшиеся мужчинами в отношении женщин, нельзя забывать об их условности. В действительности каждой стороне была отведена своя роль. Мужчины воссылали молитвы «мужским» божествам охоты, войны и т. п., женщины — божествам чадородия. Акции первых чаще происходили на виду и потому казались доминирующими. Отчасти так и было, ибо общественные функции мужчин наделялись и обладали повышенным значением (но вспомним и принадлежность всего мужского к внешней ипостаси бытия). Кроме того, мужская энергетика, а параллельно с ней и божественные патроны мужчин действовали и контролировали преимущественно социальную среду, тогда как женская энергетика, с ее «нечистотой», не то лишавшей силы, не то наделявшей дополнительной силой слабый пол, находилась вне регламентированного мира культуры. Установленным порядком совершения обряда восстанавливался миропорядок, достигалась всеобъемлемость действа, во многом предопределявшая его успех.

Уяснение позиции женщины в бесконечно воспроизводящейся, ежегодной динамике жизни социума позволяет взглянуть на материальную сторону бытия немного другими глазами. Имущественные права женщины в обществе, отношения с мужем и ряд других «объективных» параметров ее статуса получают дополнительное объяснение в логике размещения мужского и женского начал, мужчин и женщин, их обязанностей и функций в обеспечении жизнеспособности человеческого коллектива. Связь на уровне макрокосма отражалась в спектре других отношений.

§ 4. Имущество

Общественное положение женщины в немалой степени зависело от ее имущественных прав. Но верно будет сказать и обратное, что сами имущественные права личности определялись изначально за-

данной позицией, обеспечивавшейся материальными возможностями. В указанном отношении женщина на Кавказе не была бесправным лицом, как иногда это преподносилось в литературе, особенно в беллетристической. В качестве показательных иллюстраций приведу материалы по районам Грузии, где сохранялись семейные общины.

Обстоятельные сведения о порядках, бытовавших в Пшави, сообщал в конце XIX в. М. В. Мачабели:

Мужчины в дыме не имеют частной собственности: вся их работа идет исключительно на увеличение общего имущества дыма. Женщина в Пшави в этом отношении пользуется большими преимуществами: если рядом с домашней, подымной работой она выполняет и стороннюю, то весь сторонний заработок составляет ее личный капитал — «сатавно». По словам крестьян, женщина ест, пьет за счет дыма, и потому она должна работать на дым даром. При этом на каждую женщину возложена обязанность соткать и сшить известное количество мужского платья для членов дыма. Но если она выполнила свою подымную работу, одела всю семью трудом своих рук, то она имеет полное право продать свою ручную работу на сторону, причем весь заработок в этом случае идет в ее пользу. Как только девочка подрастет настолько, что в состоянии выполнить ту или другую работу, она вправе иметь личный капитал — «сатавно». Я встречал девочек лет восьми, имеющих личный капитал. Во всей Пшавии телят и даже скот круглый год пасут дети: парни и девушки. За пастьбу своего скота они ничего не получают: это их обязанность. Но если вместе со своим скотом девочка пасет и чужой скот, то все вознаграждение за эту пастьбу идет в ее личный капитал. Но зато если такое вознаграждение получает парень или мальчик, то это уже собственность дыма: они лично на себя не могут работать. Начиная с детства между женщинами идет соревнование образовать больше «сатавно», и потому нельзя удивляться редкому трудолюбию пшавок: они ни минуты не остаются без дела. Самая главная цель ее прослыть трудолюбивою в семействе, а потом уже и не забыть о своем «сатавно» и стараться увеличить личный капитал, делающий ее самостоятельным и почти независимым лицом. «Сатавно» женщины образуется: из приданого (девушке приданого из подымной собственности ничего не дают, но мать ее может из своего «сатавно» дать сколько пожелает), из подарков, полученных ею на свадьбе от родственников, жениха или от своей родни, и от продажи кустарных ручных изделий. При вступлении женщины в дым определяется все ее «сатавно», и весь этот капитал составляет собственность ее и никто не имеет права касаться его. Даже муж не имеет права вмешиваться в денежные дела жены. Женщина сама пускает в оборот свое «сатавно»: скот она отдает на сторону с половины; хлеб ее высевают другие, за что она получает половину урожая; деньги ее отданы на проценты. Чаще всего на эти деньги она покупает шерсть и приготовляет шали для продажи. Таким способом женщина изо дня в день увеличивает свое «сатавно». Почти никогда деньги женщины не занимаются дымом, и ни в какие обязательства женщина с своим дымом не вступает. Это, по словам крестьян, делается ими для того, чтобы при дележе или иных расчетах не порождать несогласия между

членами дыма, а при расчете с посторонними дым имеет всегда возможность заступиться за женщину. Такой порядок вещей настолько укоренилсся в Пшавии, что даже девочка сама следит за своим «сатавно», и если отец или мать за ее малолетством ведают ее деньгами, то все-таки они всегда отчитываются перед ней в присутствии всего дыма. Насколько свят и неприкосновенен личный капитал женщины, можно судить из того факта, что ни за какие долги и взыскания дыма этот капитал не ответствен... В посемейных разделах Арагвской Пшавии ничей труд во внимание не принимается за исключением труда женщин... (В Иорской Пшавии. — *Ю. К.*) женщины, кроме «сатавно», получают птицу, которую делят между собою.

[Мачабели, 1887, с. 400—401, 402]

Близкой к описанной была и ситуация в Хевсурети:

С малых лет девушкам дается домашними ее: овца, теленок или, наконец, корова, и этот скот с приплодом составляет ее сатавно, ее капитал, собственность. Сатавно составляет неприкосновенную собственность женщины, а приплод принадлежит дому мужа. Сатавно, в случае мора или гибели, хотя и случайной, восстанавливается домом мужа. Жена может ежегодно сшить себе новое платье на счет дома. Муж не вправе коснуться собственности жены, равным образом как и жена собственности мужа. Итак, только смерть одного из супругов разрешает оставшемуся в живых распоряжаться собственностью умершего. Как муж, так и жена хоронит умершего супруга из своей собственности, на свой счет, если у умершего не хватает собственности или оставшегося не хватает на похороны. Право собственности между супругами до того ограничено, что муж, в силу обычая, не вправе подарить что-либо жене из своего имущества, а завещать ей и подавно. Супруги не могут и наследовать друг другу.

[Урбнели, 1890, с. 162]

В основном лишь деталями отличались от описанных имущественные права женщин в семейных общинах других областей Грузии. Сатавно и там формировалось из подарков девочке, невесте, молодой матери. Полученный подобным образом скот не входил в общесемейное имущество и содержался на определенных условиях на стороне. В ряде мест в собственности женщины находился земельный участок, подаренный ей родителями (после смерти женщины он переходил мужу). Женщинам дозволялось забирать и использовать в собственных целях часть урожая зерновых (например, невымолоченные колосья пшеницы, остававшиеся после веяния). Расчетливо используя шерсть, выданную диасахлиси для изготовления одежды себе, мужу и детям, женщина продавала ее излишки, а вырученные деньги использовала для приобретения нарядов для себя. Такой порядок существовал в Мтиулети. В Картли женщина могла брать себе учениц, и вырученные за обучение деньги также пополняли ее копилку [Абазадзе, 1889, с. 20; Габашвили, 1896 с. 190—191; Панек,

1939, с. 82—83; Харадзе, 1960, т. 1, с. 55, 69, 97, 102, 104, 127, 155, 170, 175; т. 2, с. 51—54; Эристов, 1897, с. 29—30].

Основные закономерности функционирования семейной общины как социального института определяли принципиальное сходство имущественных прав женщины и в других частях региона до тех пор, пока этот институт там имел место.

Личную собственность армянки составляло приданое (*ожит*), пополнявшееся ее трудом в новой семье. Помимо одежды, украшений, постели, домашней утвари женщина нередко владела скотом, а в исключительных случаях и земельным участком. Никто в большой семье кроме самой хозяйки не имел права пользоваться ожит, который передавался по наследству, в первую очередь дочери [Самуэли, 1902, № 1, с. 31—32].

Переходя жить к мужу, абхазка передавала в общесемейную собственность только котел и часть посуды по своему выбору. Ее скот тоже поступал в общее пользование, но приплоду велся строгий учет, дабы в случае необходимости вернуть женщине ее достояние [Смирнова, 1955, с. 142—143]. В горных районах Дагестана в состав личного имущества снох могло входить не только движимое имущество, но и земельные наделы, полученные в приданое [Гаджиева, 1985, с. 62].

Соответственно в целом резонно говорить о сохранении семейной общиной прав женщины на разнообразную личную собственность, хотя в ряде традиций давала о себе знать тенденция к расширению общесемейной собственности за счет собственности невесток. Это достигалось выкупом у них скота и даже его безвозмездным отчуждением, но чаще касалось приданого [Смирнова, 1995, с. 176].

Ситуация выглядела иначе в малых семьях, где с приходом в дом мужа женщина обычно теряла свои права на приданое и муж становился собственником всего имущества [Карапетян, 1958, с. 106; Никитин, 1894, № 311]. Нередко лишь сундуки с праздничной одеждой, материями, украшениями жены оставались вне поля зрения мужа, так как «для мужчины считается неприличным смотреть в женский сундук» [Омаров, 1870, вып. 3, с. 9].

В более выигрышном положении, как правило, оказывались жительницы мусульманских областей региона, ибо шариат в основном гарантировал неприкосновенность собственности женщины, записанной в брачный договор. Приведу две картинки с натуры из жизни Дагестана второй половины XIX в.

В то время жители высокогорного лезгинского селения Куруш стали свидетелями следующей семейной истории:

> Некто Ман-Верды женился на одной и той же (женщине. — *Ю. К.*) пять раз. Замечательно, что причиною, служившею у этих супругов для развода и для нового вступления в брак были 200 рублей, имевшиеся у прекрасной половины, которые она каждый раз, когда была в разводе с Ман-Верды, обещала отдать ему в полное его распоряжение, как только он женится на ней; но лишь он вступал с нею в

> брак, она ему этих денег не давала; начинались упреки, ссора, потом драка и они разводились. Так повторялось пять раз; наконец... супруга скончалась... и Ман-Верды сделался счастливым обладателем двухсот рублей...
>
> [Пастухов, 1894, с. 207]

Примечателен и рассказ А. Омарова о публичных проповедях сельского кадия, в которых тот «поучал, как жена должна вести себя и как слепо должна повиноваться мужу... Говорил также, какое великое вознаграждение будет на том свете той, которая подарит свои кебинные деньги мужу. При этом несколько женщин объявили кадию гласно, что они дарят свои кебины мужьям, за что тут же получили общее одобрение» [Омаров, 1869, с. 6—7].

Что же представлял собой брачный выкуп, который даже «порабощенную» мужем мусульманку делал обладательницей собственного имущества? Я. С. Смирнова и А. Э. Тер-Саркисянц на период конца XIX—начала XX в. выделяют четыре формы такового. Первой — простейшей и наиболее архаичной они считают ту форму, при которой весь выкуп целиком поступал родне невесты. Фактически это подразумевало покупку рабочей и детородной силы женщины. Подобная форма выкупа была принята у армян, горных грузин, осетин. При второй форме выкуп делился на две части: одна выплачивалась родственникам, другая — самой невесте на случай вдовства или развода по инициативе мужа. В кавказоведческой литературе эти части обычно обозначаются терминами *калым* и *кебин.* Эта форма стала компромиссом между первоначальной уплатой за невесту родне и позднейшей — выплатой ей самой. Последняя была известна еще на Древнем Востоке и позднее освящена шариатом: «И дайте женам их вено в дар» [Коран, IV, 3]. Практика выплаты калыма и кебина утвердилась у азербайджанцев, многих народов Дагестана (лезгин, кумыков, ногайцев и др.), среди большинства народов Северного Кавказа. Третья форма выкупа — сохранение одного кебина, бытовала у аварцев, даргинцев, лакцев. И, наконец, четвертая, реликтовая, имевшая символический характер, сохранялась у мтиулов, абхазов, в некоторых обществах аварцев [Смирнова, 1995, с. 34—39]. Подробнее остановлюсь на составляющих второй формы выкупа.

Кебин (*кебин гьакъ*, от араб. *кебин хакь* — 'закон уплаты'), например, в Дагестане зависел от экономического состояния обществ, материального положения и сословной принадлежности заключавших брачный союз сторон. В горных областях края жених обычно выделял будущей жене земельный участок, комнату, предметы домашнего обихода. С развитием товарно-денежных отношений кебин стали вносить преимущественно деньгами. Однако на практике его выплачивали не сразу целиком, а частично, как правило же, он лишь числился в качестве долга мужа жене, его «жених скорее гарантирует, нежели выдает невесте». Однако во всех случаях размер

Азербайджанка из Баку
Фото второй пол. XIX в.
МАЭ. № 136-47

кебина четко указывался в официально составлявшемся письменном брачном договоре, который хранился у новобрачной или ее родственников. «Если муж умрет, не заплатив гебин-гака, — фиксировал у кумыков Н. Семенов, — то этот долг его уплачивается предпочтительно перед всеми другими его долгами» [Гаджиева, 1985, с. 178—180; Ковалевский М., 1890б, с. 179; Комаров, 1868, с. 52; Семенов Н., 1895, с. 302].

Размер калыма — другой составляющей брачного выкупа — также зависел от сословной принадлежности сторон и был установлен адатами сельских обществ. Большие размеры и трудновыполнимые условия выплаты калыма обусловили в конце XIX в. тенденцию, наблюдавшуюся у ряда народов Северного Кавказа, к его ограничению или замене кебином. В частности постановление обществ Кабарды и Балкарии 1902 г. предписывало обязательное поступление всего брачного выкупа в собственность невесты, которая по своему желанию могла выделять, но не больше половины, отцу [Смирнова, 1995, с. 37—38, 41]. Аналогичного порядка факты отмечались у других народов: у чеченцев — передача всего калыма в приданое невесте, у черкесов и осетин-тагаурцев — его половины, а у ингушей — 2/3. На этом основании в свое время Л. В. Малинин сделал вывод о том, что «институт приданого появился там, где существует наследственное право, где женщины участвуют в праве наследования» [Малинин, 1890, с. 51, 52, 54; Попов И., 1868, № 35]. Позднее М. О. Косвен, а также Я. С. Смирнова и А. Э. Тер-Саркисянц констатировали разную природу брачного выкупа и приданого. Первый характерен для большой семьи и по мере ее изживания отмирает, второе — свойственно малой семье и в соответствующих условиях обретает все большее значение, а на известном этапе они сосуществуют, что и отмечалось у ряда народов Кавказа на рубеже XIX—XX вв. Брачный выкуп «как бы питал собой необходимое молодой семье» [Косвен, 1925; Смирнова, 1995, с. 42].

Относительно подобных прав карачаевок автор начала XX в. отмечал: «Женщина может приобретать землю в калым и за калымные деньги». И далее приводил примеры: «Бездетная вдова Татлыхан Албатова, после смерти мужа, получила без завещания часть калымных и его собственных земель, — всего 5 сабанов (пахотных) и 3 сенокосных участка, теперь она проживает с Идрисом Баташевым, который на имущество ее права не имеет... У матери Хаджая Байрамкулова есть 2 сабана, полученные ею от 2-х мужей в счет калыма» [Иваненков, 1912, с. 43].

Конечно не следует преувеличивать значения имущественных прав женщины, воспользоваться которыми было далеко не просто. Но неверным будет и игнорирование последних, о чем свидетельствуют приведенные выше полуанекдотические примеры. Уязвимость соответствующих прав женщины обусловливалась подчинением воле мужа. Лишь при разводе, происходившем по его инициативе, дагестанка получала причитающиеся ей средства, тогда как развод, сынициированный ею самой, лишал ее таких возможностей [Памятники, 1965, с. 207, 208]. Шариат предписывал наследование женщиной восьмой части имущества умершего мужа, а при наличии детей и внуков — его четверти. Однако в Дагестане и у мусульман Северного Кавказа этому правилу следовали низшие слои общества, тогда как представители высших сословий, не желая дробления земельной собственности, отстаивали право наследования недвижимости по адатам. Равно и у армян обычное право, в противоречии с нормами официальных судебников, признавало наследниками семейного имущества только мужчин, в первую очередь по прямой линии. Сходное положение отмечалось в большинстве провинций Грузии, хотя там существовали и субэтнические различия. В Гурии вдова при отсутствии сыновей пожизненно пользовалась недвижимостью, а дочери по выходе замуж получали из нее свои доли. В Хевсурети вдова до повторного брака пользовалась имуществом мужа в полном объеме, а после выхода замуж получала движимость пропорционально своему труду. Абхазка по адатам не наследовала собственности мужа, но, имея малолетних сыновей, она до их совершеннолетия распоряжалась хозяйством [Мачабели, 1887, с. 395—396; Смирнова, 1995, с. 187—192]. Отказ женщине в наследовании земельных наделов в Армении объясняли следующими рассуждениями:

> Женщина, по понятиям народа, не может основать очаг, ни продолжить рода и, таким образом, поддержать культ предков, т. е. она не может создать семью, следовательно, не может иметь права на недвижимую собственность, без которой немыслимо существование семьи. С другой стороны, признать за женщиной право на недвижимость — значило передать часть имущества в чужую семью... которая ничего общего не имеет с семейным культом отца невесты. Большим бесчестьем и стыдом считается... если после смерти отца дочь будет требовать себе наследственную часть, хотя бы она в материальном отноше-

нии находилась в самом незавидном положении. Если она не замужем, то живет как *гость в доме отца* до замужества, если же замужем, то про нее говорят, *что она нашла себе кусок хлеба и ушла*. Этот обычай так глубоко вкоренился в народное сознание, что женщины считают лучшим и честным, чтоб отцовское имущество перешло хотя бы к дальним кровным родственникам-агнатам, нежели к детям от собственного мужа.

[Самуэли, 1902, № 1, с. 38—39]

Подобное положение женщины — гостьи в родительском доме и не в полной мере своей в доме мужа, — фиксируемое через имущественные права, определялось ее пространственными перемещениями в системе брачных связей социума. Тогда как мужчина обеспечивал линеарность своего генеалогического древа, женщина переходила от одной генеалогической вертикали к другой, а ее дочери — к третьей и четвертой. Но это не было простым растягиванием поперечных нитей, ибо на местах пересечений с «основой» завязывались прочные узелки, укреплявшие вертикали и создававшие сетку общественных связей. По этой причине женщина не могла становиться обладательницей недвижимого имущества (если женщина все же была его владелицей, то после ее смерти оно возвращалось в отцовское хозяйство, где его наследовали братья — продолжатели отцовского древа, либо переходило в собственность дыма мужа; ситуация бывала немного иной в Дагестане и Азербайджане, с характерными для них эндогамными браками). Зато существенная часть принадлежавшей ей движимости передавалась по женской линии. В первую очередь дочери или дочерям предназначалось сатавно грузинки. «Женское имущество» (*тиширыу керек*) карачаевки начинали собирать для своих дочерей, когда те еще находились в раннем возрасте. Собирание девушкой личного капитала допускало воровство имущества из отцовской семьи. Снисходительность, с которой домочадцы наблюдали за происходящим [Миллер Б., 1902, с. 33—34; Шаманов, 1979, с. 108], подчеркивала узаконенность, ритуализованность такого воровства. Свое имущество женщина расходовала не только на себя, но и на детей. В семейных общинах мать заботилась о сыновьях и дочерях, одевала их на собственные средства, пока те не включались в хозяйственную жизнь и не начинали вносить реальную лепту в доходы большой семьи [Харадзе, 1960, т. 1, с. 102, 104—105, 170, 175]. Это и были узелки соединения «поперечной линии» движения женщины с вертикалями мужской «основы», символически сближающиеся с пестованием всходов в хозяйственной и обрядовой практике.

Разнонаправленность социальных перемещений мужчин и женщин не дает оснований проводить прямые сравнения имущественных прав одних и других. Изначальное, социокультурно заданное несовпадение отношений к собственности, служившее небытовой патриархальности, не позволяет делать и однозначных оценок имущественных прав женщин. В реальной практике, особенно сопряжен-

ной с функционированием неразделенных семей, семейных общин, женщина не была лишена этих прав. В условиях малой семьи позиция часто изменялась. Но законы ислама позволяли сохранять баланс интересов и в этой ситуации, хотя приоритет отдавали мужчинам: «Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими, и за то, что они расходуют из своего имущества» [Коран, IV, 38]. Та же тональность была свойственна и порядкам, бытовавшим в неисламских областях. Претворение законов в жизнь в местных условиях, как вообще реализация законов в любой среде, сталкивалось со многими сложностями. Другая сторона всячески старалась обойти социальные гарантии первой и часто оказывалась победителем. Но из этого не следует, что женщина вовсе была лишена означенных прав и возможностей. В целом ее имущественно-правовой статус на Кавказе принципиально мало отличался от аналогичного статуса жительниц, например, внутренних областей России того же периода (см., напр.: [Крюкова, 1994]).

§ 5. Отношения с мужем

Особые функции в жизни общества и семьи, в моделировании этой жизни, а также определенная имущественная самостоятельность вряд ли позволяют приписывать женщине роль рабыни патриархальных порядков. Вполне отчетливо сознавали это мужчины, чье авторство просматривается в малых жанрах фольклора, рисующих женщину упрямым, коварным и непременно добивающимся своих целей созданием. «Если женщина заупрямится, то она сильнее девяти пар быков»; «Коварство жены погрузили на телегу — та не выдержала» [Армянский фольклор, 1967, с. 39; Глушаков, 1903, с. 54]. Сказки пестрят изложением подобных фабул. Те же акценты расставлены в следующем осетинском сказании:

> По одной дороге отправился Мужчина, по другой — Женщина; потом обе дороги слились в одну — Мужчина и Женщина пошли вместе. У Мужчины на спине был котел, в одной руке курица, в другой палка, а сам ведет за собой козла. Им нужно было проходить через овраг. Женщина и говорит Мужчине: «Как бы ты не схватил меня и не сделал бы со мною чего-нибудь, когда будем переходить вот через тот овраг». Мужчина сказал: «Если бы ты боялась того, то не шла бы со мною. На спине у меня котел, в одной руке курица, в другой — палка, да, вдобавок, веду еще за собой козла, — ведь вот как я связан!» — «А если палку в землю всадишь, а к палке привяжешь козла, котел же опрокинешь вверх дном, засадивши под него курицу, да и сделаешь со мною чего не следует?!..» Так и обрадовалось сердце Мужчины: «Да пойдет твое дело прямо, о Женщина! Никогда бы я не придумал такого средства», — сказал про себя Мужчина. Потом, достиг-

ши оврага, он всадил в землю палку, привязал к ней козла, курицу подал Женщине, говоря: «Подержи-ка, я нарву травы для козла», а сам, опрокинув котел вверх дном и посадив под него курицу, сделал то, чего домогалась Женщина...

[Осетинские сказания, 1870, с. 5—6]

В отличие от фольклора, действительность обычно распределяла роли по-другому.

«Я тебя за ноги потащу, гадкая! Я тебе рот зашью, враг Божий!» — кричал отец, — и всякий раз сцены эти кончались ссорою, в которой несчастной матери доставалось немало. Отец, рассерженный тем, что мать моя позволяла противоречить его мнению, несмотря на свой мягкий характер, приходил в бешенство и бросал в нее первую попавшуюся под руку вещь, как-то: башмак, щипцы, чашку, палку и пр., а часто, не удовлетворившись этим, бил ее руками, а она, отвернувшись, плакала тихо или уходила в другую комнату. Тогда и он уходил из дому куда-нибудь, говоря: «Эта женщина заставит меня состариться не вовремя!»

— И тот, кто будет жить около тебя, не много увидит сладких дней, — говорила она ему вслед.

Так вспоминал семейные сцены в родительском доме Абдула Омаров. И тут же добавлял:

— Подобные ссоры казались мелочами в сравнении с соседскими».

[Омаров, 1870, вып. 3, с. 4]

Отношениям в семье не может быть дана однозначная характеристика. Но типичные особенности социокультурных моделей, в рамках и условиях которых складывался семейный быт, формировали его основные штрихи. Позиции сторон опирались на базовые установки полоролевых функций членов общества и корректировались уже самой жизнью.

Сделавшись женой, чеченка на первых порах глупеет от новой жизни, потом понемногу привыкает к своему положению работницы, рабыни и любовницы... Но и у замужней женщины-чеченки бывает благодатная пора в жизни. Прожив с мужем 12—15 лет, она уже перестает быть пассивным лицом в доме, а становится более или менее самостоятельной хозяйкой. Муж в некоторых случаях не прочь и посоветоваться с нею; подрастающие дети к ней почтительны и ей послушны.

[Семенов Н., 1895, с. 25]

Большей неоднозначностью характеризовались отношения в семьях, где муж имел не одну, а двух и более жен. Такое допускалось законами шариата, провозглашавшими право мужчины иметь столько жен, сколько он был в состоянии материально обеспечить, но не больше 4 одновременно [Грен, 1892, с. 15]. Двоеженство знали и немусульмане Кавказа [Ерицов, 1874, с. 125; Жузе, 1905, с. 24; Лав-

рентьев, 1858, с. 139]. Помимо прочего, обычно-правовые нормы разрешали мужчине привести в дом вторую жену, если первая не имела детей. В работе конца XIX в. о Хевсурети описан случай, имевший место в этом официально православном крае. Сорокалетняя бездетная женщина приложила немало усилий для того, чтобы у ее мужа появилась молодая способная дать наследников жена [Худадов, 1890, с. 85]. Как складывались отношения в данной семье после означенных событий — неизвестно. Но явно хуже по сравнению с этими хевсурками приходилось женщине, помимо своей воли становившейся не единственной спутницей жизни главы дома.

> Неблагодарный муж, больше почитатель женской красоты, чем женского ума, к которому он, во всяком случае, относится очень скептически... приводит в дом вторую жену. Между женщинами начинается глухая борьба (открыто старшая по-прежнему господствует), результатом которой бывает то, что получившая отставку становится молчаливее, грязнее, еще усерднее начинает доить коров и бить масло, еще чаще твердить молитвы и ругать молодежь. А на высохшем и пожелтевшем лице ее является злобное выражение...
>
> [Семенов Н., 1895, с. 26]

В подобной ситуации отношения между женщинами могли принимать драматический характер и приводить к трагическим последствиям (см., напр.: [М-в, 1889, № 156]). Однако чаще женщины уживались между собой, деля и мужа. «Мужу воспрещено... ласкать одну жену в присутствии другой, и каждая из них может требовать, чтобы муж был с нею ласков хоть один раз в месяц» [Андреев, 1899, № 11, с. 679; Грен, 1892, с. 16].

В качестве примера сошлюсь на семью Шамиля, у которого было несколько жен. Выбор определен лишь тем, что существуют довольно подробные описания порядка, господствовавшего в этом доме. Они принадлежат женщине и мужчинам, француженке и русским, пленнице имама и, наоборот, надзирателю за плененным героем Кавказа и датируются серединой и концом 1850-х гг.

У Шамиля было 5 жен. Первые две, Патимат и Джавгарат, скончались рано. В 1854 г. — к этой дате относятся первые сведения по интересующему нас вопросу — в доме имама находились 24-летняя Зайдат, дочь Джемал-Эддина, одного из духовных наставников молодого Шамиля, 30-летняя моздокская армянка Шуанат и 17-летняя кистинка Аминат. Благодаря происхождению, старшею среди них стала Зайдат. Полагали, что женитьбу на ней определил политический расчет Шамиля. Зайдат ведала хозяйством, «гремя ключами посреди бесчисленных владений своей скупой домовитости». По оценке окружающих, старшая жена была «очень, очень умна».

> Она в совершенстве знает все требования горского этикета, и если могли существовать в горах первые дамы — звание, которое, как из-

вестно, приобретается не умом и красотою, а должностью мужа и собственным умением держать себя с особенным шиком, то, по всей справедливости, Зейдат была первою дамою Чечни и Дагестана... Основательное познание требований Корана относительно женщины, фанатическая сосредоточенность в исполнении их, наконец, деятельное и вполне успешное изучение характера своего мужа, соображаясь с которыми она рассчитывала все свои поступки, доставили ей то влияние, которое, незаметно для постороннего глаза, скрывалось в основании многих решений по делам немирного края, иногда по делам первой важности.

[Руновский, 1989, с. 92]

Шуанат — «царица сердца» Шамиля, «с удовольствием уступала» Зайдат все «мелочные заботы, чтоб самой иметь больше времени заниматься главным: искусством постоянно нравиться своему владыке и постоянно удерживать за собою нежнейшие чувствования его сердца» [Вердеревский, 1857, с. 179]. «Чтобы легче было жить на свете», она угождала старшей жене, а равно стремилась «не отставать ни в чем от своей соперницы по брачному ложу, например: иметь такой же, как у нее, браслет, ахалук и тому подобное... но никак не лучше, не дороже». А. Руновский, достаточно внимательно наблюдавший за жизнью этого семейства, задавался вопросом, чем было вызвано такое поведение Шуанат, и пытался на него ответить.

Чему это приписать? Смирению ли, которое опасается раздражить сильную соперницу и тем навлечь лишнее зло на свою голову, или же это своего рода кокетство, скрывающее под наружной незлобивостью бойкую уверенность, что она опередит Зейдат всегда, если шансы их будут совершенно одинаковы и, напротив того, спасует перед ней тотчас, как только между ними будет малейшее различие, хотя бы не в пользу соперницы?.. Шуанат — женщина, и потому я позволяю себе отнести ее нежелание лучшего к последней причине.

[Руновский, 1989, с. 93]

Третья жена, Аминат, в силу молодости не могла бороться с соперницами. Она больше являлась прихотью, нежели женой и подругой Шамиля, в повседневной жизни оставалась на втором плане, хотя полагали, что муж любит ее больше старшей жены.

Поясняя сторонним людям отношения в доме, Шуанат говорила, что Шамиль справедлив и благороден, очень хорошо обращается со своими женами, не делая между ними различий, и им нет оснований жаловаться. Сторонние же люди отмечали стыдливость и целомудрие мужа в отношениях с женами, при том что в целом Шамиль выглядел «очень ожесточенным против женщин».

В свою очередь, и сам имам был горячо любим женами, но каждая относилась к нему по особенному. Зайдат «необыкновенно ревнива, она желала бы одна владеть его сердцем... Но надо послушать Шуанету, когда она говорит о Шамиле, надо следить в это время за

изменением ее физиономии, отражающей ее заповедные мысли; надо слышать, с каким наслаждением она произносит это любимое ею имя... Что же касается Аминеты, то она питает к Шамилю такую же любовь, какую питает к отцу. Только жизнь в заключении сильно возмущает ее...» [Дрансе, 1858, с. 100—101].

«Несмотря на все старание Шамиля удержать равенство между своими женами, Аминета менее их счастлива. Она в особенности много терпит в отсутствие его. Зайдета обращается с нею очень жестоко и упрекает ее за все, даже за чрезвычайно грубую пищу» [Дрансе, 1858, с. 100—101]. Но, пожалуй, главным поводом для упреков старшей жены было отсутствие детей у жены младшей, что послужило несколько позднее причиной развода с ней мужа [Абдурахман, 1862, с. 6; Вердеревский, 1857, с. 155—156, 178—181; Дрансе, 1858, с. 100—110; Руновский, 1904, с. 1455—1456; 1989, с. 92—94].

Женя тарковского шамхала
Рис. Г. Гагарина. (По: Gagarin G. Scenes paysages... V. 5)

Таковы общие характеристики главных членов семейства Шамиля и их взаимоотношений. Можно полагать, что и те и другие до некоторой степени являлись типичными для Дагестана и сопредельных территорий.

В противоположной части региона, у адыгских народов, с нового времени тоже исповедовавших ислам, многоженство встречалось редко, и это объясняли особым «семейным беспокойством» — следствием вынужденного сосуществования двух и более женщин. Отношения мужей с женами подчинялись «законам приличия», «случаи сурового обращения с женами бывали очень редки, и там, где они встречались, почти всегда виною тому бывала сама женщина». Правда, о неаристократической среде существуют иные отзывы [Дубровин, 1991, с. 140; Хан-Гирей, 1978, с. 294; Чистякова, 1940, с. 31].

Сословная принадлежность, конечно, оказывала большое влияние на отношения в семье, на отношения мужчин и женщин в целом. Например, следующая ремарка касается представителей знати: «При самых трудных обстоятельствах жизни абхазская женщина яв-

ляется прежде всего женщиной; забота о том, чтобы нравиться, у нее всегда на первом плане» ([В. Ч., 1885, № 62]; см. также: [Аверкиев, 1866, № 74]). Простонародная среда оценивала отношения между мужчиной и женщиной в иных категориях. Например, балкарская песня делает это так:

Когда хочется лежать, один тюфяк мягок;
На двух тюфяках лежать спине легче.
При хорошей жене муж всегда покоен.
Хорошая невеста в дом свекра является с холстом,
Дурная невеста приносит свекрови чуму.
Не берите в жены женщину, ушедшую от первого мужа, —
У ней полон тулук (кожаный мешок) празднословий,
У первобрачной, считая локтями, много бязи будет.
Где много бязи, там и молочность будет
(т. е. обилие рогатого скота),
И в летний зной кровяные пятна
(это значит, что режут баранов или скот и мясо коптят).
Такая женщина, устраняя бедность, всегда в заботах.
Дурных женщин пусть святой дух ударит.
Ленивые жены на оклик мужа не встают,
А когда встают, то лица и рук не моют
И по выходе на двор, не отворачиваясь, тут же гадят.
Утром после сна у них на пятках в три пальца грязь.
Да не уродится у того хлеб на пашне,
Кто у очага садится, чувяк не надевши,
И кто очаг грязнит своими плевками,
Не поливши водою пол сакли, пыль подметает.
Наслаждение женщины — сон.

[Тульчинский, 1903, с. 287—288]

Фабуле лирического повествования по сути близки слова кабардинских притч: «...Такова должна быть хорошая жена. Все, что ты ни сделаешь, будет она находить хорошим, будет тебя холить и покоить, а то немногое, которое ты принесешь в дом, она употребит в пользу хозяйства, и если ты не будешь богат — что зависит от Бога, — то ты все же будешь жить и при малом достатке в мире и довольстве»; «Умная распорядительная хозяйка, умевшая во всякое время *поднять честный и безукоризненный стол*... почиталась наравне с лучшими наездниками» [Горянка, 1876, с. 2].

Подобную логическую связь, внося в нее крайне патетическую тональность, развивали духовные наставления:

Рассказывал Ибну-Аббас, что пророк Божий говорил: когда настанет месяц рамазан (пост), то вместе с ним приходит на землю благодать Божия. Всякая правоверная женщина, которая готовит ужин своему мужу, семейству и гостям, удостаивается от Бога вознаграждения, так что ангелы обращаются к Богу с просьбою: «Боже, сделай ты нас соучастниками в милостивости Твоей вместе с этою женщиною!

> Если это нельзя, так распространи на нас ее милостивое ходатайство пред лицом Твоим за грешных рабов Твоих в день страшного суда»... В третью ночь 70 000 ангелов понесут добро такой женщины и когда дойдут до небесных ворот, они будут отворены... В шестую ночь ей приписывается такого рода награда, которая бы следовала тому, кто совершит путешествие в Мекку на богомолье 70 раз... В тридцатую ночь ей запишут, что она встанет из могилы в сопровождении 70 000 ангелов... Тогда гурии явятся к ней и спросят: «За что же Бог вознаградил тебя так и за что Бог поставил выше нас?» Она ответит им: «Мы на земле молились Богу в свое время, держали пост рамазана, совершали омовения от нечистот и после родов, и во время месячного очищения, были послушны мужьям, служили им и гостям их, терпели всякую тягость в семействе, кормили своих детей собственным молоком, были всегда довольны тем, что приносили нам мужья наши, и воспевали по утрам и вечерам хвалу Богу. Вот за что нас Бог вознаградил»
>
> [Тарикатские легенды, 1869, с. 33—34]

Терпение, терпеливость, провозглашавшиеся основными качествами замужней женщины, напрямую перекликаются с терпением, которое надлежало ей выказывать на всем протяжении жизненного пути. Но, в отличие от других ситуаций, здесь они, отстраненные от физической боли, подразумевали следование обязательному нравственному закону, сопричастному расширенному пониманию этикета. «Ведь когда гость придет, а женщина не захочет его принять, то силой же ее не заставишь» [Чеснов, 1994в, с. 37]. Притча признает в этом изначальное превосходство женщины над мужчиной и наделяет ее способностью на долгие годы продлевать молодость своему спутнику жизни. Религиозная проповедь подхватывает тему, усугубляя назидательный тон, что свойственно жанру.

На этом фоне другие фольклорные тексты, в большинстве своем сказки, повествующие о перевоспитании дурных жен мужьями, скорее служили утешением мужчинам, стремившимся иллюзорно ввести женскую природу в рамки провозглашенного ими самими порядка. Антитезой им являлись притчи, доказывавшие, что дом строит все же именно женщина. А между ними располагались легенды с бродячим сюжетом об изначальном радикальном разнообразии типов женских характеров (см., напр.: [Азербайджанские сказки, 1988, с. 275—276; Вольтер, 1912, с. 433—438; Кануков А., 1892, с. 136—138]). Все это вместе формировало своего рода идеологическое обоснование взаимоотношений супругов, закреплявшее за каждым особую роль и миссию. «Муж хотя ценит заслуги жены, но всячески старается... показать, что не он, а она находится под влиянием. По понятиям пшавов, муж потому называется мужем, чтобы он старшинствовал... В противном же случае он не муж, а „жена жены“ и посмешище целой деревни». В свою очередь, женщина обычно «сама считает своею обязанностью повиноваться мужу; если жена ум-

нее мужа, то она считает за стыд показать это, и всеми мерами старается скрыть слабоумие мужа» [Дебиров, 1884, с. 32—33; Хизанашвили, 1896, с. 136—137].

* * *

...Хевсуры, — писал М. В. Мачабели, — привыкли к необыкновенной воздержанности во всем. Даже прирост народонаселения у них задерживается установившимися обычаями и общественным мнением, порицающим плодовитость женщины... Строго требуется от женщины, чтобы она имела не более 3—4 детей и не производила бы детей, которые принуждены умирать с голоду. Женщина... не имеет права родить детей ранее трех лет после брака. Если ранее этого срока в семье явится ребенок, муж и жена предаются со стороны общества строгому поруганию и порицанию... Нельзя обойти молчанием того обыденного явления, что акт совокупления часто не доводят до конца. Не раз между мужем и женой выходит ссора из-за того, что муж требует разделить с ним ложе, а жена не соглашается, ссылаясь на общественное мнение... Оригинально то, что хевсур до самой старости ведет очень романтическую жизнь: он не может спать и вообще разделить ложе с женой и потому принужден устраивать тайком свидания так, чтобы другие этого не заметили... Насколько хевсур сильно подчиняется общественному мнению, можно судить по следующему: при опросе домохозяева умалчивали о тех детях, которые родились ранее трех лет после вступления в брак и не считали их законными детьми. Соседи поправляли ошибку и при этом просили меня относиться снисходительно к такой утайке... Нужно было видеть раскрасневшееся и покрытое каплями выступившего пота лицо виновника, стоящего молча во все время разговора, чтобы составить явное понятие о том мучительном состоянии, какое вызывалось в нем сознанием своей половой невоздержанности. Хевсур до самой смерти не может произнести имени жены, и обратно, последняя — имени мужа. Странную картину представлял хевсур, когда я спрашивал имя его жены. Чтобы проверить силу этого обычая, я спрашивал в разных деревнях как молодых, так и стариков имена их жен, и вместо ответа хевсур стоял молча, краснея и обливаясь потом. Соседи приходили ему на помощь и выручали его из тяжелого положения.

[Мачабели, 1887, с. 330—331]

По убеждению пшавов, за нарушение последнего запрета мужчина наказывался половым бессилием [Сослани, 1886, № 754].

Описанный порядок являлся, пожалуй, крайней формой регламентации супружества. Но и на значительной территории остального Кавказа, в первую очередь в его нагорной части, интимные отношения мужа и жены обычно также были закрыты для посторонних. Чуть приоткрывала завесу над ними народная лирика:

...А бывало, под шкурой лисьей
Затаюсь, лежу в постели

И слышу — ты говоришь:
«Я здесь, за спиной твоей!»
Отвернул одеяло,
Шаровары твои бросаю прочь.
Припадаю к твоим коленям.
Ты, затейница, раздразнила
Задором притворным.
Над тобой поднимаюсь,
Как луна над горами.
[Кабардинский фольклор, 1936, с. 446—447]

Наряду с соблюдением внешней закрытости общество своими мировоззренческими установками предписывало супругам следовать и другим более частным, но от этого не менее важным правилам. Так, в одних местностях опасение вредоносного действия духов заставляло женщин прекращать работу накануне сред, пятниц и воскресений и сторониться в эти ночи мужей, в других — супругам надлежало сходиться в ночь с четверга на пятницу («получить долг под пятницу» у народов, исповедующих ислам). В известные праздники интимные свидания также считались обязательными для супругов [Зелинский, 1899б, с. 37—38; Омаров, 1870, вып. 3, с. 15; вып. 4, с. 12]. Система мировидения, закрепившая за женщинами и мужчинами разные пространственные сферы, конкретизировала порядок данных отношений. «Положение при половом акте не должно быть боковое или стоячее, равно женщина не должна лежать сверху» [Яшвили, 1903, с. 189] [9].

Возложение на женщину ответственности за соблюдение нравственных законов творения жизни еще больше уточняло данный регламент. Вайнахи убеждены, что зачатие ребенка с будущей счастливой судьбой и благим нравом происходит только при полном согласии между женой и мужем, и потому женщина сама должна ввести в себя детородный орган мужчины. Если супруги находятся в ссоре, то зачатие ребенка с указанными качествами возможно лишь после очередного менструального цикла у женщины. Несовершение женщиной нужных омовений после встречи с мужчиной тоже отрицательно влияет на развитие плода.

Партнерские отношения супругов возлагали на мужчину свою долю ответственности на брачном ложе.

Сюжет нартского эпоса кабардинцев об Адиюх рассказывает драматическую историю ее брака. Уже будучи вдовой (безымянный муж погиб из-за излишней самоуверенности, но не без участия жены), Адиюх однажды оказалась под одной буркой с Сосруко.

Вдруг его охватила страсть к Адиюх, и он овладел ею. Она, оказывается, была девушкой, и удивленный Сосруко спросил:

— Как же так, ты девушка?

— Ой-ой, что это... что ты сделал со мной? Никогда в жизни я не знала этого!

Сосруко снова спросил:

— Но ты же была женой?

— Когда во мне просыпалась женщина, он успокаивал меня, отхлестав колючими ветками, — ответила Адиюх.

Сосруко сказал на это:

— Так он издевался над тобой.

— Пусть же тело того, кто так издевался надо мной, останется брошенным в пустоши на растерзание зверям, на съедение хищным птицам...

[Кабардинский фольклор, 1936, с. 23; Нарты, 1974, с. 338—339]

В другой редакции пояснения Адиюх звучат иначе: «Не раз мой муж пытался овладеть мною, но всегда при этом были слышны рев и хрюканье кабана, и муж оставлял мое белое тело» [Там же].

В балкарской версии того же сюжета, где в роли мужа лучезарной Акбилек выступает Сосурук, неисполнение последним супружеских обязанностей объяснено его природой. «Сосурук не мог с ней жить, потому что он был сыном камня, а она — дочерью человека» [Нарты, 1994, с. 388—390].

Этот сюжет фиксирует несколько архаических мифологем. Кроме прочих, таковой является образ самой героини с чертами божественной, но коварной девы-воительницы, любовницы-губительницы, мстящей мужу. Причиной мести служит неисполнение супругом своего долга, чему предложены две взаимосвязанные трактовки. Они выводят к известному мотиву об опасности, грозящей мужчине при первом контакте с женщиной. Не переборов страха интимной связи, не сделав жену действительно женщиной, мужчина обрекает себя на гибель. Этот мотив, явственно фигурирующий в свадебной обрядности, в данном случае проецируется на всю супружескую жизнь. Балкарская версия, по-существу, подразумевает ту же причинно-следственную связь — ссылка на «каменную» природу мужа перекликается с сюжетом о гибели Ёрюзмека, сотворенного из металла и плоти и обреченного на смерть в пылу жарких объятий женщины.

Распространение фабулы мифологемы на супружество как таковое, на обязанности в нем мужчины при неизменности взгляда на природу женщины сформулировало тезис о коварстве женщин, ярко представленный в фольклоре. Мнение мужского сообщества о том, что «женщина никогда не удовлетворяется в своих любовных стремлениях, а кобылица никогда не наедается» [Ахриев, 1875, с. 35], создало образ распутной жены и вложило в ее уста следующие слова: «Ни в пище, ни в одежде, ни в прислуге я не имею недостатка... Но все эти блага... пусты, ничтожны, на мой взгляд, потому что... я должна, при муже еще, жить как вдова» [Кабардинская старина, 1872, с. 4]. Коварство женщин преподносится как зло, с которым мужчины вынуждены мириться. В кабардинской сказке товарищи, прознав об измене своих жен и поквитавшись с обидчиками, решают сохранить жизнь супругам в расчете, что те уже научены опытом, тогда как от

новых жен неизвестно, чего ожидать. В осетинской сказке жены изменяют и крестьянину и богу (Уастырджи). «И сказал тогда бог своим спутникам: „Давайте вернемся каждый в свой дом! Пусть отныне это станет обычаем, но никогда пусть не останется в тайне!“» (гораздо реже в сказках и притчах женщинам приписывается целомудренность) (см.: [Баранов, 1897, с. 28; Головинский, 1878б, с. 255—256; Грабовский, 1871, № 3; Из кабардинских преданий, 1878, с. 305—308; Кабардинская старина, 1872, с. 20—26, 119—122; Тульчинский, 1903, с. 329] и др.).

Фраза сказки об установлении обычая, звучащая как сентенция повествования, выглядит двусмысленной. Слушателю (читателю) предлагается свыкнуться с мыслью о неотвратимости коварства женщин, которое также неминуемо будет раскрыто — посылка, претендующая на констатацию общественной нормы. Отражение такой нормы нетрудно найти в различного рода источниках.

> В памяти стариков и старух сохранились следы некогда господствовавших свободных половых сношений. Старики рассказывают о том, что у осетин свободное половое общение замужней женщины со многими мужчинами не только не считалось предосудительным, позорным, а наоборот — такое поведение нередко женщину как в семье, так и в обществе ставило в высокое и почетное положение. Женщина, которая не имела сожителей, в обществе не пользовалась авторитетом. Про такую женщину с презрением говорили, что на нее даже плюнуть никто не хочет. Этих женщин в насмешку называли «ænæ nom sabat», т. е. «безымянная суббота». Следы такого свободного полового общения осетинской женщины со многими мужчинами старики, особенно старухи, наблюдали еще в начале прошлого (XIX. — *Ю. К.*) столетия.
>
> [Кулов, 1935, с. 195—196]

О схожих порядках в недалеком прошлом вспоминали и в Шапсугии [Лавров Л., 1982, с. 58].

Сведения 1930-х гг. напрямую перекликаются с сообщением европейского путешественника, в середине XVII в. посетившего Северо-Западный Кавказ:

> Если замужняя женщина имеет любовную историю и муж, вернувшись домой, застает ее лежащей со своим любовником, он выходит, ничего не говоря, и никогда не упоминает об этом. Жена поступает точно так же, когда застает врасплох своего мужа с другой женщиной, которую он любит. Чем больше мужчин ухаживает за женщиной, тем больше ее уважают, и в ссорах между собой они упрекают друг друга в том, что будь они менее некрасивыми и не имей они некоторых недостатков, у них было бы воздыхателей больше, чем у них в настоящее время имеется.
>
> [Адыги, 1974, с. 80—81]

Существует целая серия подобных свидетельств, датируемых поздним средневековьем—концом XIX в. ([Адыги, 1974, с. 51, 102, 149,

384; Гавриил, 1874, № 11, с. 422; Галонифонтибус, 1980, с. 21, 23; Грабовский, 1876, с. 53; Львов, 1867, № 71; Сталь, 1990, с. 128—129] и др.). Иногда их авторы делали акцент на несовпадении местных оценок приличия с европейскими нормами [Адыги, 1974, с. 573—574]. Очевидны как резонность посылки, так и неправомерность постановки вопроса о нравственности в абстрактных категориях.

Современные исследователи А. И. Мусукаев и А. И. Першиц, проанализировав свидетельства разных веков о «поведении» адыгских женщин, выделяют следующие моменты. Помимо недостаточной надежности оценок, а также различий норм в разных слоях общества, они особо обращают внимание на два обстоятельства. Первое — это имевшие в прошлом распространение у многих народов Ближнего Востока специфические представления о половой морали, в соответствии с которыми по отношению к женщине, в особенности незамужней, можно было вести себя самым фривольным образом, не посягая, однако, на настоящую близость. Второе и главное — это фиксирование источниками обычая избегания между мужем и женой, но неправильно воспринятого и объясненного европейцами. Данный вывод опирается на повторяющийся в рассказах мотив: когда жены принимают гостей, мужья удаляются. Однако, подчеркивают Мусукаев и Першиц, прием женщиной постороннего мужчины и вседозволенность в поведении не одно и то же. В первом случае — свидетельство достойного положения женщины, позднее утраченного, в другом — остатки древних половых свобод, которых уже в средние века оставалось немного. Наконец, они ссылаются на Б. Х. Бгажнокова, проследившего постепенное убывание литературных показаний о нескромности женщин и нарастание свидетельств о их стыдливости, на основании чего делается заключение о большей сдержанности женщины в XIX в. по сравнению с предшествующими столетиями ([Мусукаев, 1992, с. 139—140]; см. также: [Бгажноков, 1978, с. 52]).

Обоснованность уделения особого внимания обычаю избегания подтверждают, в частности, материалы Адама Олеария (первая половина XVII в.). Рассказывая о свободном общении черкешенок с иностранцами, о приеме ими гостей («некоторые даже приглашали нас зайти в их дома»), он отмечал следующее. «Говорят, что у них такой обычай: если заходят чужие посетить жен, то мужья добровольно удаляются и предоставляют гостям беседовать с женами... Однако... жены, тем не менее, верны своим мужьям и, как они говорили, — не соединяются плотски с другими». Далее описана безуспешная попытка спутника Олеария добиться от гостеприимных хозяек (вымывших ему голову и подаривших свое рукоделие) большего. «...Ему было отказано со словами: „Их мужья вполне им доверяют, вследствие чего они должны непременно хранить верность; в противном случае, если бы дело обнаружилось, их не стали бы держать ни мужья, ни община“». Примечательно, что соответствующие

намерения появились у европейца неслучайно. «В летнее время, — писал А. Олеарий, — женщины ходят в одних сорочках... сверху до пупа раскрытых, так что можно было видеть груди, живот и пуп... Они были общительны и любезны... шли нам навстречу с нахальным выражением лица, которое приписывается древним амазонкам... Они нисколько не стеснялись, когда некоторые из нас, трогая и осматривая их четки... свисавшие с шеи ниже грудей, иногда руками касались голого тела» [Олеарий, 1906, с. 516—517].

Черкес и черкешенка. XVII в.
Рис. Я. Стрейса. (По: [Стрейс, М., 1935. С. 216])

Манера ношения одежды, оставлявшая открытой для лицезрения посторонними верхнюю часть тела, зафиксирована и другими авторами XVII в. [Стрейс, 1935, с. 215]. Однако посетивший Кабарду и Черкесию в тот же период турецкий путешественник Эвлия Челеби отмечал уже мусульманское, а также иранское влияние во внешнем облике местных жителей и из одежды женщин и девушек знатного происхождения упоминал облегавшие фигуру кафтанчики [Челеби, 1979, с. 61, 98]. В XVIII и особенно в XIX в. кафтанчики все шире входили в девичий и женский костюм населения Северного Кавказа. Обычно они имели многочисленные металлические застежки на груди. Изменение моды к концу XIX в. обусловило замену в ряде традиций кафтанчиков нагрудниками, где сохранявшиеся застежки выполняли уже чисто декоративную функцию и располагались двумя рядами пластинок от шеи до талии [Студенецкая, 1989, с. 45—46, 142—146]. В результате за три с половиной столетия некогда открытый глубокий разрез платья был заменен наглухо закрытым, «защищенным» металлическими пластинками нагрудником, что безусловно отражало трансформацию мировоззренческих и этических норм. Впрочем, подобные новшества распространялись по Северо-Кавказскому региону неравномерно, в большей мере затрагивая равнинные и предгорные области.

В середине XIX в. в Среднем Дагестане женщины в летнюю пору продолжали носить рубахи с «нередко нескромно длинным» передним прямым разрезом, который застегивался на нитяную пугов-

ку, а чаще был наглухо зашит [Пржецлавский, 1867, с. 152]. В отдаленных горных районах того же Дагестана прежние представления о приличии с трудом уступали место нововведениям.

> Любопытно было видеть, — писал Н. Львов, — во времена мюридизма женщин, сидящих за вышесказанным занятием (чисткой одежды от паразитов на открытых, освещенных и согретых солнцем пространствах аула. — *Ю. К.*), с обнаженными до пояса туловищами и с лицами, закрытыми грязными тряпками. Горянки пожилых лет, пряча свои лица от нескромных глаз мужчин, не стараются скрывать верхнюю часть тела... Молодые же женщины, знающие достоинства своих прелестей, тщательно скрывают их от нескромного любопытства мужчин... Обычай закрывать лица женщин, до появления в Дагестане мюридизма не существовавший, строго исполнялся во все время владычества последнего дагестанского имама. Со времени же покорения края горянки сняли свои покрывала за исключением немногих.
>
> [Львов, 1870, с. 8]

Влияние ислама, так же как в других частях региона — христианства, на изменение общественной морали достаточно очевидно. «И скажи [женщинам] верующим: пусть они потупляют свои взоры, и охраняют свои члены... пусть набрасывают свои покрывала на разрезы на груди, пусть не показывают своих украшений, разве только своим мужьям или своим отцам...» [Коран, XXIV, 31]. Руководствуясь подобными установками, и Шамиль — имам Дагестана и Чечни, помимо запрета подвластному ему населению на употребление вина и табака, на веселье, танцы и песни, строго предписал женщинам западных и центральных районов Дагестана — жительницам обществ Анцух, Цунта, Багулал, Чамалал, Гидатль и др., ввести в свой костюм штаны, которых они до этого не носили [Гаджи-Али, 1995, с. 36].

Но столь же верно, что религиозные догмы вряд ли педантично исполнялись в местной среде и сосуществовали с предшествовавшими им взглядами и правилами. Ведь и последние ориентировались на своеобразные нормы, отграничивавшие приличное и дозволенное от противоположного. Другое дело, что границы старого и нового не совпадали.

Излишне раскованные, по мнению сторонних наблюдателей, манеры поведения и интригующий внешний облик женщин, скорее всего, не означали их доступности для мужчин подобно тому, как обычай цацлоба у пшавов и схожие обычаи у других народов, странные на взгляд тех же наблюдателей, в действительности не являлись следствием распущенности нравов и не влекли за собой их ухудшения. В свою очередь, максимальная закрытость тела не являлась следствием и гарантом строгости нравов. Некоторые авторы второй половины XIX в., обобщая собственные наблюдения, приходили к вы-

воду о прямой зависимости поведения женщин от природно-климатических условий проживания. Нарисованная ими картина фиксировала более строгие нравы среди жительниц высокогорий по сравнению с женщинами горно-долинных и особенно плоскостных территорий [Алиханов-Аварский, 1896, № 234], т. е. нормы поведения не совпадали с теми или иными характерными особенностями внешнего облика. Соответственно, при выстраивании умозаключений по имеющимся свидетельствам XVII—XVIII вв. и даже XIX в. следует быть достаточно осторожными.

Впрочем, сказанное не позволяет полностью игнорировать показания о свободном общении полов, равно как и устойчивый фольклорный сюжет о неверности жен [10]. Последний, по большому счету, является развитием сказочного сюжета о коварной новобрачной, но развитием, низводящим его до уровня бытовых повествований. Присущие быличкам элементы дидактики наделяли «реальных» женщин тем зарядом «стихии», который определял образ женщины в мифологеме. Женская энергетика, априори противопоставленная упорядоченному миру мужчин, в настоящем случае делала именно женщину нарушительницей законов семьи — структурного звена этого мира. С другой стороны, ужесточение требований к женщине как супруге диктовалось ее ответственностью за дом и семью. В известном смысле, былички и притчи имели цель превентивного влияния на ход жизни.

Значение фольклорных текстов возрастало по мере изменения норм морали (да, вероятно, и само их появление обязано этому). На рубеже средневековья и нового времени Кавказ по своим нравам в целом мало отличался, например, от Европы, о чем можно судить хотя бы при сравнении упомянутых свидетельств с известным произведением Дж. Боккаччо «Декамерон». Склонение общественных симпатий к «сдержанности» здесь по времени, очевидно, не намного отстало от других частей Старого Света, и в этом видно утверждавшееся влияние мировых религий: «...А те, которые следуют за страстями, хотят отклонить вас великим отклонением. Аллах хочет облегчить вам; ведь создан человек слабым» [Коран, IV, 32]. Взаимосвязанно происходило упрочение патриархальных основ быта, с соответствующим счетом родства, системой наследования и т. п. Об этом говорит и кабардинская притча, в которой на вопрос женщин о том, почему мужчинам дозволено иметь до девяти жен, а женщинам только одного мужа, проповедник поясняет установление следующим примером. Как невозможно разделить между хозяйками слитое ими в одну посудину молоко, так невозможно определить и отца ребенка, если женщина имеет нескольких мужей, многоженство же установлению родителей не помеха [Кабардинский фольклор, 1936, с. 515].

В целом источники XVII—XIX вв. фиксируют корректировку этических ориентаций, отход от прежних культов, с нередко прису-

щими им оргиастическими элементами, расширение сферы обычая избегания из семейного в общественное пространство. Трудно, однако, поверить, что такие изменения были настолько кардинальными, что принципиально обновили нравы населения. Общий характер обычно-правовых норм противоречит этому. Не согласуются с мнением о явной раскрепощенности нравов в прошлом и мировоззренческие представления, даже такое, как запрещение охотнику, строго следующему особому регламенту, делиться добычей не только с женщинами в период менструации, но и с замеченными в прелюбодеянии [Маргиани, 1890, с. 71].

* * *

В то время как супружеская неверность мужчины осуждалась обществом и иногда могла становиться причиной развода, неверность замужней женщины каралась предельно строго. Муж был вправе убить неверную жену, не навлекая на себя кровомщения ее родных. Согласно адатам шамхальства Тарковского и ханства Мехтулинского, таким же правом помимо мужа обладали ближайшие родственники и даже сын женщины. Женщину могла ожидать казнь сбрасыванием со скалы, закапыванием в землю и побиением камнями (если она была беременна, то исполнение приговора отсрочивалось на 3 года, в течение которых осужденная находилась в изоляции). Распространенным видом наказания являлось отрезание носа, пальцев. Предвосхищая кару мужа, родственников и общества и не будучи в состоянии перенести публичный позор, хевсурка часто кончала самоубийством. Шапсуги и натухайцы в XIX в., все чаще отказываясь от кровавой расправы с прелюбодейками, продавали их в Турцию после того, как мужья прогоняли неверных жен к родителям [Грабовский, 1876, с. 53, 54; Дубровин, 1991, с. 141, 149, 151; Ковалевский М., 1890б, с. 18—19; Люлье, 1991б, с. 349—350; Памятники, 1965, с. 197; Свечин, 1853, с. 65; Урбнели, 1890, с. 163].

Однако неоправданные подозрения и обвинения в неверности женщина, как правило, встречала не со смиренной покорностью. «Абхазке, если муж по неосновательной причине разведется с ней, разрешено являться на сельские сходки и защищать себя, и она умело пользуется этим правом...» Чеченки были убеждены в своей правомочности сынициировать развод. Жительницы Южного Дагестана и Азербайджана, затеяв бракоразводный процесс, должны были доказать, что муж «ее непорядно одевает, или пищей недовольна, или долг супружеский не выполняет. Важнее всего того, если муж болен подозрительной болезнью и от этого она не родит». В том же Дагестане имели место случаи, когда женщина, отстаивая свою честь, убивала мужа [Алиханов-Аварский, 1896, № 234; Джанашвили, 1893, с. 18; История, 1958, с. 175—176].

Кабардинцы
Фото Вестли. Вторая пол. XIX в. МАЭ. № 121-95

Для характеристики обычно-правовых норм и мировоззренческих основ положения женщины в обществе показателен обычай хевсур, согласно которому муж, удаливший из своего дома жену по подозрению в измене, мог воспрепятствовать ее повторному замужеству. Обычай назывался *кветилиши часма* — 'наложение запрета'. Если другой мужчина осмеливался без разрешения бывшего мужа взять к себе разведенную женщину, то дело могло дойти до кровной мести. Примирение предполагало взыскание 16 коров со второго мужа в пользу первого. У вайнахов в схожей ситуации женщине возбранялось в течение полугода вновь выходить замуж, а при нарушении этого правила ее новый муж также штрафовался [Макалатия, 1940, с. 149—150; Тедорадзе, 1941, с. 143—144; Харузин, 1882, с. 127]. Обычай объясняли горячностью и злопамятностью мужчин, но в нем просматривается логическая причина.

Взгляд на предназначение женщины, а именно — обеспечение продолжения родового древа мужа (И. М. Дьяконов называет это сохранением стабильного «родового тела» — «ощущением неразрывного телесного единства поколений в цепи прямого родства по отцу — по передаче семени», которое являлось важной психологической чертой патриархального социума [Дьяконов, 1990, с. 206]), формировал отношение к ней как к собственности. Она уже не в фигуральном

смысле становилась нивой возделываемой и плодоносящей. «Дети от мужа, прогнавшего жену, остаются при нем... Прогнанная жена может взять с собою только грудного ребенка, с согласия мужа. Для прокормления такого ребенка дается мужем одна корова или четыре овцы. Когда же подрастет ребенок, то он возвращается отцу и живет с ним» [Урбнели, 1890, с. 167]. Претензии посторонних мужчин являлись посягательствами на чистоту «родового тела». Женщина, давшая наследников одному мужчине, лишалась права участия в обеспечении жизни другого «родового тела». Подобно тому как по адату чеченцев, у которых разведенная женщина, имевшая только дочь, слыла как бы бездетной и в правовом отношении приравнивалась к таковой, у хевсур «считалось постыдным, если вдова, имеющая сына, выйдет замуж». С таких позиций, повторное замужество женщины, тем более подозреваемой в тайной измене мужу, нарушало предначертания судьбы и основы института семьи. В одном случае за этим следило общество, вводя и сохраняя адаты, в другом — мужчина, отстаивавший личные права и интересы. Повод для упомянутой горячности и злопамятности мужа должна была дать женщина. На это косвенно указывают другие адаты хевсур, в соответствии с которыми муж, прогнавший жену без уважительной причины (бездетность не считалась таковой) обязан был заплатить ей «бракование» (*самтцунебро*) и «за труды» (*намашврали*) — 16 коров в первом случае и по корове за каждый совместно прожитый год кроме первого и последнего — во втором. Помимо этого, женщина сохраняла за собой право раз в год сшить платье за счет дома прогнавшего ее мужа. Общество предоставляло женщине известные гарантии против произвола супруга, подобно тому как оно брало на себя защиту ее чести в случае физического насилия. Следствием изложенного являлось то, что «прогнанная обыкновенно легко находит себе жениха и чаще всего лучшего, чем прежний муж» [Урбнели, 1890, с. 167; Чеснов, 1996а, с. 147].

Однако воплотить в жизнь права и гарантии было не всегда просто. Мужская половина общества, формировавшая его властные структуры, часто руководствовалась собственными предубеждениями. Об этом красноречиво свидетельствуют материалы А. Руновского, излагающие содержание его бесед с Шамилем.

> Расторжение брачных союзов составляет одно из наиболее частых явлений в семейном быту горцев. Легкость, с которой совершается это дело, имеет прямую связь с постановлениями религии, окружившей мусульманскую женщину самыми неблагоприятными условиями. Причины же, побуждающие горцев к разводу, вообще ничтожны и очень редко бывают основательны, а в прежнее время, до распространения в немирном крае шариата, разводы совершались, можно сказать, без всяких причин: пьяный горец скажет своей жене, иногда совсем бессознательно известный термин («Талак, талак, талак!» — «Развод, развод, развод!» Если слово «талак» будет произнесено не три

раза, а меньше, то развод может не состояться. Если вместе с этими словами горец скажет «иншалах» — «Если Богу угодно», — то развод хотя и неизбежен, но муж снова может жениться на разведенной жене. Во всяком случае, при совершении этого акта должен присутствовать хотя один свидетель), и разводный акт совершен. Нередко случалось, что вскоре после развода мужья снова женились на прежних женах (для этого последние должны были на время вступить в брак с другим человеком и также получить развод. — *Ю. К.*); но тем не менее, женщина получала уже доказательства своего бессилия и беззащитности... Шамиль иначе объясняет теперешнюю причину частых разводов: он решительно обвиняет одну женщину и ее характер, который вследствие органических и моральных ее несовершенств сложился так дурно, что очень часто делает ее неспособною угодить своему мужу. Я предложил вопрос: какое средство могло бы быть действительным для уменьшения числа разводов... Мне отвечали, что средств против этого никаких нет, не может быть и не должно быть, во-первых, потому что для женщины, по свойственным ее полу хитрости и коварству, всегда необходима некоторого рода острастка; а, во-вторых, потому что не только горцы, но и самые жены их слишком привыкли к существующему порядку вещей для того, чтобы желать какого-либо в нем изменения.

[Руновский, 1904, с. 1455]

Этими соображениями руководствовался Шамиль, облегчивший в период своего правления условия заключения брачных договоров и по возможности следивший за тем, чтобы желательно все девушки, достигшие зрелости, и женщины состояли в браке. Его мысли и поступки созвучны следующей азербайджанской поговорке: «Незамужняя женщина — разнузданная лошадь» [Татарские пословицы, 1881, с. 47]. Поэтому «вдова могла выходить замуж в четвертый, пятый раз и более, без всякого ограничения числа замужеств» [Джаробелаканцы, 1846, № 3]. Немолодые и небогатые мужчины, «большие знатоки» жизни, предпочитали жениться именно на вдовах (собственно вдовах и разведенных женщинах), убежденные в том, что «вдова, прожившая несколько лет без мужа, имеет также свои прелестные качества. На счет вдовьих прелестей, особенно нравящихся горцам, существует множество поговорок; из них одна гласит, что можно печь куриные яйца в пазухе вдовы и даже зажарить голубя» [Львов, 1879, с. 20] [11].

Схожие явления имели место и в быту населения других частей региона. В Княжеской Сванети «была странная подать: если вдова не выходит замуж в определенный срок, то платит владельцу (селения. — *Ю. К.*) 10 коров или деньгами за корову (по 6 руб.); если есть жених, а она остается в своем доме, то она единовременно вносит 20 коров; если же выходит замуж, то жених ее в пользу владетеля вносит тоже столько-то коров. Если за девушку такой подати не берут, а только за вдову, очевидно пользуются стеснительным положением холостяков, кому не досталось невесты, а жениться есть

сильное желание. Вдовы очень немолодые легко себе находят женихов в Вольной Сванетии, да еще молоденьких, таких, что годились бы им в сыновья» [Добровольский, 1868, № 6, с. 206—207]. Очевидно, что не одна специфическая демографическая ситуация, определенная меньшим количеством женщин по сравнению с мужчинами и создававшаяся к тому же целенаправленно, формировала взгляд на судьбу и предназначение женщины.

У адыгских народов женщина, будучи инициатором развода, лишалась прав на возвращение калыма, но не на повторное замужество. Правда, согласие на него должен был дать первый муж, чего настойчиво от него добивались братья женщины. В итоге женщина обычно недолго оставалась одинокой, а повторять подобный опыт она могла не единожды. Оттолоском ответственности женщины перед генеалогической ветвью мужа выглядит обычай женитьбы брата умершего мужчины на его вдове («...и лишь только один из братьев умрет, другой на следующую же ночь берет жену покойного, свою сноху...» [Адыги, 1974, с. 48]) и необходимость получения последней согласия деверя на замужество с собственным избранником [Васильков, 1901, с. 101—102; Хан-Гирей, 1978, с. 144].

В целом отношения между супругами не могут быть однозначно представлены с тем или иным знаком. Как и отношения обеих частей социума, их определяла диалектичность с просматриваемыми элементами внутренней противоречивости. Правомерно говорить и о комплементарной взаимозависимости, перекрывавшей внешнюю самодостаточность мужчины. Отношение жены к мужу продолжало создавать своеобразную защитную оболочку для последнего. Один известный чеченец однажды изрек следующую многозначительную фразу: «Меня уважает жена. Поэтому уважают соседи. Уважают соседи — уважает село. Уважает село — уважает страна» (цит. по: [Чеснов, 1995, с. 29]). Возможности жены в формировании общественной позиции мужчины иллюстрирует и такой факт. У вайнахов из двух свояков в их отношениях выше стоит тот, у кого старше жена, безотносительно к возрасту или социальному положению самих мужей [Исламов, 1973, с. 9]. С другой стороны, зависимость женщины от мужчины прозрачно видна в выражении, адресуемом мужчине с целью показать его полное ничтожество: «Он хуже женщины, даже хуже вдовы» [Каракаш, 1903, № 26].

§ 6. Права и обязанности в обществе

Права и обязанности женщины в большой мере проистекали из базовых мировоззренческих установок относительно специфики женской природы, судьбы и роли женщины в жизни общества. Только учитывая подобные установки, можно снять противоречие оценок,

высказываемых по поводу неприкосновенности женщин либо как крайне почитаемых, либо, напротив, ничтожных существ. В свою очередь, набор прав и обязанностей женщин в той или другой этнокультурной среде позволяет четче высветить исходные ориентиры. В указанном плане поучительны функции женщин в конфликтных ситуациях.

И. Ф. Бларамберг, отмечая уважение и «даже почитание», которым черкесы (адыги) окружали женщину, и выделив особо право защиты и посредничества, писал следующее:

> Если женщина с распущенными волосами без покрывала бросается в гущу сражающихся, кровопролитие прекращается, и тем скорее, если это женщина в возрасте или из известной семьи. Достаточно того, чтобы мужчина, которого преследуют враги, укрылся в помещении женщин или чтобы он дотронулся до какой-нибудь женщины, как он становится неприкосновенным. Одним словом, никакая кара, никакая месть и тем более убийство не могут быть совершены в присутствии женщин...
>
> [Адыги, 1974, с. 385]

В другой части Кавказа, в Хевсурети, во время примирения по тяжкому делу совершался обряд *парагис гамба* ('прикладывание руки к нагруднику'). Убийца шел в семью убитого, неся с собой яства для угощения. Войдя в дом, он подходил к матери или тетке жертвы, брал ее за нагрудник *параги* и говорил: «Мать, помоги мне, сжалься надо мною и прости мне!» После чего целовал ей руку. Женщина прощала, а иногда во время обряда убийце прощалась и часть штрафа. При отсутствии в семье матери и пожилых женщин желающий примириться хватался рукой за надочажную цепь и не отпускал до тех пор, пока старший в семье не приказывал ему это сделать. Враждовать после данного обряда считалось постыдным, и стороны окончательно мирились [Макалатия, 1940, с. 90].

Распространенным средством прекращения кровной вражды служило прикосновение убийцы рукой или губами к груди женщины из потерпевшего рода. Такой обычай знали народы Северного Кавказа, абхазы, северные кумыки. У лакцев при примирении мать убитого «пропускала через свою рубашку» убийцу [Гаджиева, 1995, с. 81; Инал-Ипа, 1954б, с. 251; Меретуков, 1968д, с. 296; Осетины, 1968, с. 32]. Один и другой варианты подразумевали установление молочного родства, усыновление потерпевшей стороной своего врага — акт предельно выразительный в плане характеристики личных качеств и ответственности женщины. Не случайно труднее всего уговорить к примирению было женщин, особенно мать убитого [Комаров, 1868, с. 33].

Ответственность женщин за кровомщение демонстрировало их активное участие в нем. В стычках враждующих сторон женщины пускали в ход камни, порой затевали между собой драки [Калоев,

1962, с. 100; Махарадзе, 1925, с. 29]. Выразительны материалы по Абхазии, где месть называли «женским вопросом», «женским хвостом», а ее инициатором считали женщину. Не отомстить за кровь было величайшим позором («Старая кровь не умирает и не гниет»). Именно женщины энергичнее всех поддерживали в человеке чувство мести. Даже мать и родные сестры человека, отказавшегося от мести, на каждом шагу старались напомнить ему о невыполненном долге. Они не разговаривали с ним, ставили для него пищу на отдельный стол, остатки его еды выбрасывали за дверь со словами: «Собака палку терпит и в то же время ест». Всем своим поведением женщины старались показать, как они презирают труса, не желая иметь с ним ничего общего. Последнему не оставалось ничего другого, как взять в руки оружие или же превратиться в изгнанника. Нередки были случаи исполнения акта кровомщения самой женщиной, на что, при отсутствии в семье мужчин, давало санкции общество [Смирнова, 1955, с. 148—149].

Схожие обычаи имели место в жизни вайнахов. Женщины особо упорно настаивали на исполнении кровомщения, они же в известных ситуациях и защищали кровников. Акт мщения, совершенный женщиной, окружал ореол доблести выполненного долга. Он служил излюбленной темой героических песен. В этих случаях легче, нежели при мести мужчины, устанавливался мир между враждующими сторонами [Грабовский, 1876, с. 74—75, 79; Исламов, 1973, с. 11; Леонтович, 1883, с. 149].

Женщина, виновная в смерти другого человека, подвергалась кровомщению наравне с мужчиной. Согласно адатам кумыков, в случае необходимости доказать вину женщины потерпевшая сторона по своему усмотрению выбирала присягателями (*тусевами*) не только женщин, но и мужчин. Если в числе тусевов значились мужчины, то «выходил в канлы», т. е. становился кровным врагом истцов, ближайший родственник убийцы, а не она сама [Адаты, 1872, с. 9].

На большей части территории Дагестана женщины не допускались в свидетели (за исключением разбора дел по «женским» вопросам). Там же, где их свидетельства принимались, присягу за них давали мужья или братья (лишь в Сюргинском обществе Даргинского округа к свидетельской присяге допускались сами женщины). Но, характерно, что эта дискриминационная мера с избытком компенсировалась другим.

А. В. Комаров, излагая порядок судопроизводства в Дагестане в XIX в., отметил следующее:

> Присяга употребляется двух родов: 1) *Именем Бога* (по шариату) и 2) *Хатун-Таллах* или *Кебин-Таллах* (...установленная адатом присяга Хатун-Таллах, во многих случаях предпочитаемая первой, явно и совершенно противоречит основным положениям шариата), когда присягающий клянется, что если он скажет неправду, то брак его незаконен... Если у присягателя несколько жен, то он обязан предварительно

указать, на которую из них он присягает. В случае ложной присяги жена обязана уйти от мужа, получив все ей следующее, как при добровольном разводе... Хатун-Таллах требуется в делах важных (в Цудахарском и Сюргинском обществах женатые во всех случаях обязаны присягать Хатун-Таллах), и число присягающих этим способом назначается меньше, чем требуется адатом присягателей именем Бога на Коране...

[Комаров, 1868, с. 15, 19]

Неординарные функции выполняла женщина в судебных разбирательствах по адатам в Ингушетии. В числе возможных присяг — у могилы предков, перед святилищем и др. — выделялась присяга с собакой. По поводу нее Ч. Ахриев писал:

Обязанный присягою отправлял свою мать или жену с собакой к истцу, который, узнав об этом, выходил навстречу посланной и начинал рубить шашкою собаку, приговаривая при каждом ударе, обращаясь к женщине, державшей собаку: «Если твой муж (или сын) виноват в том, в чем я его подозреваю, то пусть будет эта собака (пищей. — *Ю. К.*) вашим покойникам». Убив таким образом собаку пред глазами женщины, истец считал себя удовлетворенным и возвращался домой. На такую присягу, унижающую значение женщины, пользующейся вообще у всех горцев известным почетом и уважением, лучшие люди из ингушей стали смотреть с омерзением, и потому обычай этот вывелся вскоре после принятия мусульманства.

[Ахриев, 1878, с. 281]

Особый статус женщины фиксировали и обычаи, определявшие покушение на ее жизнь, здоровье и честь как тягчайшее и позорнейшее преступление. Хотя адаты могли оценивать «стоимость» крови мужчины выше «стоимости» крови женщины (иногда намного) [Грабовский, 1876, с. 73; Макалатия, 1940, с. 76], самой тяжелой обидой, «возмущавшей душу горца больше, чем убийство родственника», являлось оскорбление женщины [Люлье, 1991б, с. 345]. У ингушей степень ответственности за похищение жены превышала ответственность за убийство отца или сына, а изнасилование являлось более тяжким преступлением, чем убийство [Далгат Б., 1929, с. 361]. У кумыков за убийство женщины полагалось двойное канлы — месть падала и на убийцу, и на его ближайшего родственника (чаще двойная кара ожидала убийцу беременной), зато кровомщение за бесчестье женщины не подвергалось наказанию [Адаты, 1872, с. 5; Комаров, 1868, с. 25]. В Абхазии желавший отомстить женщине отрезал ей косу, что было «хуже смерти» [Смирнова, 1955, с. 148]. Адаты предусматривали конкретные меры взыскания за посягательства на честь женщины путем умышленного прикосновения к ней, срывания с головы платка, отрезания косы и т. п. Общество, в свою очередь, оправдывало женщину, ранившую или даже убившую обидчи-

ка в целях самозащиты [Памятники, 1965, с. 122, 140, 157, 171, 172, 190—191].

Что же выделяют подобные обычаи и установления закона во взгляде на женщину и, соответственно, в ее статусе? С уверенностью можно говорить о фиксировании особой связи женщины с субстанцией крови. Женщина предстает ответственным лицом за сбережение крови семьи, за будущее «рода». И эта функция определяет роль и статус женщины в обычном праве, противопоставленные функции и статусу мужчины как «отнимающего» жизнь.

В. Тэрнер на африканских материалах ярко показал контрастное различие и взаимодополняющую связь позиций мужчины и женщины в отношении крови. Дав определения «отнимающих» и «дающих» жизнь, он отметил, что обе функции относятся к «общей рубрике красного цвета» и связаны с символикой крови. «Красное приносит добро и зло одновременно». Если соединение крови отца и крови матери благотворно, то пролитие крови в ведовских обрядах — великий грех. Кровь деторождения, как и менструальная кровь, несет на себе отпечаток нечистоты и «виновности». Кровь же, пролитая на охоте или возливаемая на могилах и в святилищах предков охотника, представляется «хорошей» и ассоциируется с символикой белого цвета. Мужское семя, по воззрениям ндембу, — это кровь, «очищенная водой». Поэтому вклад отца в рождение ребенка лишен плотской нечистоты, которая привносится женской кровью [Тэрнер, 1983, с. 90—91].

Двоякое отношение к крови в оси мужское — женское, пожалуй, есть одна из универсалий. Во всяком случае, кавказские материалы предлагают по сути близкие тэрнеровским варианты разделения мужских и женских функций, когда дело касается крови. Это хорошо известные ограничения и запреты на контакт женщин в период менструаций и рожениц со всем «чистым» и «священным». В более пространном контексте те же ограничения просматриваются в недопущении любых женщин к убою скота, тем более предназначенного в жертву [12]. Как мы увидим ниже, эта мировоззренческая установка по-своему отражалась в практике народной медицины и некоторых обычаях. Она же достаточно органично сочеталась с мифологемами, например, карачаевцев, согласно которым, белое мужское начало образовалось из жидкости, вылившейся из темени *эрре-тейри* (мужей бога), а женщины появились из ребер покровителя подземного мира *эркер-обура*, а также крови и плоти змея [Каракетов, 1995, с. 191—192].

На фоне мировоззренческих установок высвечивается исходная посылка предписаний обычного права. Обязанности женщины по сбережению «родового тела», ее функция давать жизнь обусловливают вето на пролитие женской крови, а свершившийся акт оного расценивается как тягчайшее и позорнейшее преступление. Одновременно такие оценки несут в себе оттенок осквернения от сопри-

косновения с запретной нечистотой, что усугубляет их пафос и общий негативный акцент. Нечистым или недостаточно чистым воспринимается все женское, противополагаемое мужской «чистоте». Не случайно в ряде традиций мужчины избегали в своей одежде красного цвета в отличие от женщин, в одежде которых он мог преобладать, особенно в костюме невесты, и в последующем быть перенесенным на одежду маленьких детей [Самарина, 1996, с. 211—212].

Противопоставленный мужской «белой» крови, мужской белой костной основе красный женский цвет крови-плоти, подразумевавший их соединение в логике жизни, обусловливал ответственность женщины в обычае кровомщения. Она, имевшая право только на кровь «природную», заставляла мужчин исполнить долг по «искусственному» «отнятию» крови у врага. Тем самым она добивалась восстановления энергетического баланса между родовыми, фамильными группами. При невозможности исполнения этого женщина вынуждена была нарушить установленный порядок и выполнить несвойственную ей функцию. Социум признавал за ней такое право, но лишь как крайнюю меру, и потому, с одной стороны, особо санкционировал его, а с другой — возвеличивал поступок до подвига. Аналогично он поступал с женщиной, простившей врагу кровь сына или ближайшего родственника и также нарушившей строй обязанностей (одновременно здесь видна блокировка физической боли, предписываемая женщине). За способность женщин к подобным нарушениям (мужчины преимущественно по не зависящим от них причинам не в состоянии исполнить женские функции) общество воздавало им должное и наделяло большей решительностью по сравнению с мужчинами. По крайней мере, такие оценки предлагает фольклор (оригинальную трактовку темы см.: [Абхазские сказки, 1975, с. 321—322]).

В этом контексте любые формы посягательства на честь женщины должны были трактоваться как покушения на сберегаемую ею кровь семейно-родственной структуры. В адатах честь женщины служит едва ли не главным мерилом баланса сил субъектов, будь то мужчины, семьи, фамилии и т. п. Не случайно в фольклоре (преданиях) крайняя форма социального насилия обычно изображается через претензию стороннего лица на право первой ночи.

Показательна и семиотическая эквивалентность физического состояния женщины, ее физиологической «целостности» с целостностью и недосягаемостью для посторонних ее волос. Такая кодировка предполагает, что одним из главных вместилищ дающей жизнь энергетики женщины или каналом, через который происходит соответствующий процесс, являются ее волосы. Акт отрезания косы хуже физической смерти, ибо делает женщину функционально недееспособной, хотя и сохраняет саму жизнь. Оборотной стороной того же взгляда становится крайнее опасение оголения женщиной своих волос. В конфликтных ситуациях, возникающих между мужчинами,

Женщины дагестанского селения Хутрах
Фото автора. 1985 г. МАЭ. № И-2109-24

это означает, что женщина готова в полной мере задействовать свою силу, которая практически не поддается регулированию мужскими средствами, что она представляет опасность как для мужчин, так и для упорядоченного по известным принципам социума. В итоге женщина становится миротворцем.

Возможности женщин по участию в судебных разбирательствах, в одном ракурсе выглядящие как ущемление прав (ограничения в процедуре дачи присяги), с лихвой компенсируются в другом ракурсе. Клятва мужчины женщиной (женой) служила более надежным и действенным гарантом, нежели клятва именем Бога. В этом случае, как и во всем блоке рассматриваемых явлений, опорной вехой являлась функциональная предопределенность женщины, а нарушение клятвы грозило «родовому телу» попранием его чистоты. Клятва ингушей с собакой представляла инверсию — изменение привычного порядка слов/действий для усиления их выразительности. Смысл клятвы становится понятным при учете семантики образа собаки/волка, несущего яркий след тотемистических воззрений (см. ниже). Возложение на женщину всей полноты ответственности за дачу ложной клятвы мужем (сыном) подразумевало все ту же миссию сохранения стабильности «родового тела» едва ли не от его первоистоков.

В свете изложенного, свидетельствующего о признании обществом особой ответственности женщины при ее сакральной нечистоте, становится понятным статус женщины в социуме как неприкосновенной, отстранение женщины от всего, что имело отношение к крови, физической боли. В общественном быту это обусловило, с одной стороны, особые миротворческие права и обязанности женщины (но ср.: стыд для мужчины отдать себя под защиту женщины), а с другой — специфические этикетные формы общения полов.

Авторитет женщины в обществе зависел от ее личных качеств, возраста, сословной принадлежности и бывал очень высоким, но почитания и приравнивания к пророку — крайней степени уважения, женщина все же не удостаивалась в силу известной дихотомии мужского и женского [Бабич, 1994, с. 85—86; Намитоков, 1928, с. 21]. В адыгской аристократической среде замужним женщинам считалось неприличным вмешиваться в общественные дела, и потому, например, организацией благотворительности с успехом занимались вдовы и девушки, за что общество воздавало им должное [Хан-Гирей, 1978, с. 293]. Здесь семейное положение определяло формы и границы ответственности женщины за сбережение «родового тела», понимаемого в разных случаях неодинаково. В адате Ункратль-Чамалальского наибства Дагестана говорилось: «За вмешательство в драку мужчин в селении, хотя бы для маслаата, с женщины взыскивается штраф 1 руб., в поле же она может вмешиваться для маслаата» [Памятники, 1965, с. 155]. Определение «периферии» в качестве зоны функциональной активности женщин в настоящем случае также обусловливалось дихотомией мужского и женского, при которой селение — «центр» обязан был жить по законам упорядоченного «по-мужски» мира.

Схожие формы выражения упомянутая дихотомия имела и в этикете. «При встрече между собою горцы (Дагестана. — *Ю. К.*) говорят друг другу селя маликум; при встрече же с знакомою женщиною горец приветствует ее словом кошкильды. Это самое приветствие он говорит и всякому немагометанину» ([Абельдяев, 1857, № 50]; см. также: [Пржецлавский, 1860, с. 308]) (араб. *ассалам-алейкум* — 'Мир Вам', азерб. *хош кэлдин* — 'Добро пожаловать'). В горах Восточной Грузии победы — *гамарджвеба* желали при встрече только мужчинам, тогда как приветствие женщине означало пожелание мира или радости. В свою очередь, в обиходной речи адыгских женщин, как отпечаток традиционного разделения труда, отсутствуют формулы приветствий пахарей, охотников, чабанов, косарей. Эти примеры являются вариантами структурного разграничения мужского и женского, к тому же с элементами ранжированности. В соответствии с данным принципом функционировали устойчивые особенности языка женщин и мужчин. Речи каждого пола сопутствовала своя мимика и жесты. Использование женщинами элементов языка мужчин воспринималось как проявление мужеподобия, вульгарности, и наоборот. «Черкес в расцвете сил, — отмечал Э. Спенсер, — кажется, избегает всего, что может показаться подобным женскому» [Бгажноков, 1978, с. 134—137; Моцерелия, 1983, с. 10; Спенсер, 1994, с. 101].

С учетом указанного принципа строился традиционный этикет, где, как писал Хан-Гирей, «взаимные знаки уважения отнюдь не относятся к лицам, которым оказываются, а единственно лишь каждому полу присвоены». Согласно этикету адыгских народов, мужчины любого возраста должны были вставать при виде проходящей

женщины. Всадник спешивался с лошади при виде встречной женщины и провожал ее, держа поводья в левой руке, дабы жещина шла с почетной правой стороны. «Также и женщины, встретив мужчину, останавливаются лицом к нему и, пропустив его, продолжают свой путь. Когда войдет в дом мужчина, какого бы он ни был звания и состояния, то женщина встает с места, хотя бы даже вошедший был ее крепостной человек» ([Хан-Гирей, 1978, с. 293]; см. также: [Бгажноков, 1978, с. 57; Мамбетов, 1968]). У других народов Кавказа этикет лишь куртуазностью уступал адыгскому, в целом предусматривая не менее четкую, комплементарную по содержанию, а часто и по форме регламентацию отношений представителей разного пола (см., напр.: [Лугуев, 1992а.; 1992б; Хадикова, 1990]).

Вместе с тем, нормы этикета нельзя рассматривать в отрыве от комплекса культуры и основ общежития. Исследователями, да и самими носителями традиций такая этикетная норма, как размещение женщины с правой стороны от мужчины при их совместном движении, предоставление мужчиной женщине правой стороны дороги при встрече нередко интерпретируется с точки зрения устоявшегося мнения о почетности «правого» в сочетании с «левым». Оценка «правого» как «лучшего», со всеми подразумеваемыми этим оттенками, есть одна из универсалий культуры, базирующаяся на право- и левосторонней асимметрии. Такой взгляд встречается в мусульманских и христианских богословских трактатах, где «благородные» действия предписывается совершать правой рукой или ногой, «нечистые» же дела — левой [Резван, 1988, с. 49]. Ранее говорилось, что в культуре народов Кавказа «правое» наделялось особым положительным зарядом, в основном при совмещении знаковой оси «правое — левое» с осью «мужское — женское». Но в упомянутой этикетной форме следует учитывать и другой аспект. Шашка, сабля располагались на левом боку горца. Поэтому при встрече на дороге мужчины расходились так, чтобы их левые, «вооруженные» стороны были обращены друг к другу, в таком положении неудобно выхватить оружие. При встрече с женщинами поступали наоборот, равно как не полагалось показывать им левую сторону тела с оружием во время беседы. «Если женщина должна дать дорогу мужчине, то мужчина обязан проехать так, чтобы оружие его не было обращено к стороне женщины» [Харузин, 1888, с. 126]. Вероятно, побудительным мотивом к установлению указанной этикетной нормы послужило стремление к возможно полному отстранению женщины от всего, что хотя бы ассоциативно могло быть соотнесено с кровью. Запрет даже на визуальный контакт женщины с оружием подразумевал и еще один оттенок, а именно оскверняющее воздействие женщины на сакральный предмет мужской атрибутики, его оберег. И лишь наложение подобной идеологемы на внешне более заметную схему разграничения пространства привело к переосмыслению самой нормы. Для это-

го, безусловно, имелось достаточное основание — авторитет женщины в обществе, питаемый ее обязанностями перед ним.

Характерен и другой пример из традиционного этикета — обязанность сидящего мужчины, в том числе старика, встать при появлении женщины. Особую символичность жест обретал за счет адресования его замужним и беременным женщинам. Это позволило говорить о «генеративном могуществе» женщины, сопоставлении ее плодоносной силы «со сгустком пространства/времени» [Чеснов, 1989, с. 142]. Но следует обратить внимание на требование взаимного соблюдения этикетной нормы. Цитированный выше Хан-Гирей заострил внимание на обязанности женщины вставать при появлении мужчины, будь он даже ее крепостной человек. Сосредоточение же внимания в одном направлении подразумевает неравноправие сторон, тогда как этикет предполагал обоюдную комплементарность. В настоящем случае необходимо учитывать, что указанная норма являла собой диалог сторон в пространстве, где имело значение взаимное расположение его участников, в том числе по вертикали, была важна адекватная позиция каждого из участников встречи его месту в биосоциальной иерархии общества и, наконец, удовлетворенность обеих сторон моделью общения (см.: [Байбурин, 1988, с. 17]). Необходимо также учитывать знаковость поз, среди которых поза сидения ассоциируется с высоким социальным статусом. Конкретная ситуация могла предопределять совмещение семантических полей и требовать ведения диалога в одном уровне пространства (расположение мужчины ниже женщины противоречит основным принципам социокультурного моделирования среды, многочисленные примеры чего были приведены).

* * *

В ряду основных общественных предназначений женщин должна быть названа их специфическая роль на похоронах и поминках, которую тоже правомерно исследовать в ракурсе прав и обязанностей. Подобно особой связи женщины с субстанцией крови, мировоззренческие постулаты фиксируют особое отношение женщин к смерти как явлению.

«Все женщины аула, — рассказывалось о Черкесии, — считали своею обязанностью приходить в саклю умершего, чтобы умножить скорбь и увеличить число плачущих» [Дубровин, 1991, с. 158]. Эта ремарка в полной мере приложима ко всем областям и народам Кавказа. Не случайно в Грузии женщин метко называли «хозяевами несчастья» [Хаханов, 1896, с. 158]. Вспомним и цитированную в предисловии сванскую легенду о сотворении мира, согласно которой первые женщины на Земле покинули селение не по какой иной причине, а именно для проводов на тот свет скончавшегося соседа.

Интерпретация поведенческого архетипа развивает идею социальной ответственности женщины, но ставит ее по-новому. Здесь женщина является посредником в цепочке актов рождения, смерти и нового рождения. В кавказских материалах весь выстраиваемый ряд ярок и образен, равно как и звено, занимающее в нем центральное место.

Выше упоминался обычай хоронить женщин в более глубоких, нежели это было принято для мужчин, могилах. Согласно народному толкованию, женщины боязливы, к тому же менее мужчин защищены от всякой нечисти, чем якобы и обусловлено становление подобной практики. Под это объяснение подпадают и иные заведенные правила. В Абхазии и Азербайджане смертная рубаха женщины делалась длиннее мужской (до ступней, а не до колен, как у мужчин) и могла иметь не прямую, а трапециевидную суживающуюся в нижней части форму. В Дагестане тело умершего мужчины заворачивали в саван, состоявший из трех слоев бязи, саван же женщины насчитывал 3—4, а в ряде мест и 7 слоев ткани [Акаба, 1955, с. 82; Ризаханова, 1988, с. 143; Сергеева, 1993, с. 237; Эфендиева, 1989, с. 9]. В разной этноконфессиональной среде — в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Абхазии (частично), Адыгее, Карачае, Армении, Азербайджане, в грузинских провинциях Картли, Кахети, Месхет-Джавахети, Аджария и в ряде других мест женщинам запрещалось сопровождать похоронные процессии и находиться на кладбище во время похорон ([Бунятов, 1896б, с. 259; Васильков, 1901, с. 107; Ведребисели, 1912, с. 135; Волкова, 1982, с. 141—152; Гаджиева, 1985, с. 289; Грабовский, 1876, с. 61; Ерицов, 1879, с. 390; Зелинский, 1882, с. 18; Каракаш, 1913, № 26; Пржецлавский, 1860, с. 298; Сергеева, 1993, с. 237; Смирнова, 1955, с. 146; 1968, с. 165; Черный, 1870, с. 22; Чурсин, 1903, № 24] и др.). Г. Ф. Чурсин объяснял обычай позднейшей реакцией на архаический обряд убивания или самозаклания жен на могилах мужей [Чурсин, 1902, № 1]. Аналогичный запрет бытует среди народов Ближнего Востока, и его возводят к требованиям ислама. Однако распространение запрета среди приверженцев разных религий, а равно своеобразное толкование указывают на более сложную его историю.

Женщины провожали покойника до «ближайшего к сакле места», до «полдороги», речки или оврага, либо до ворот и ограды кладбища (ср. с маркировкой «освоенного, своего» и «чужого» пространства в свадебной обрядности и т. п.). В Тушети, если кладбище располагалось в отдалении от святилища, женщины сопровождали тело умершего до могилы. В противном случае они шли до того места, куда им было дозволено приходить. Там покойника опускали на землю, и женщины, оплакивая, прощались с ним, после чего процессия мужчин следовала дальше [Гиоргадзе (А), л. 39]. Однако территория кладбища являлась запретной для посещения женщинами только во время очередных похорон. Уже на следующий день жен-

щины, в первую очередь родственницы, приходили на свежую могилу, и их тризны на ней могли растягиваться на длительный срок. Очевидно, указанный запрет подразумевал не негативные последствия контакта с мертвым телом, не посещение территории («страны») мертвых как таковой, но опасность посещения кладбища в момент, когда земля на этом огороженном (закрытом), по-своему сакральном участке пространства «разверзалась» и «врата» в «страну мертвых» были открыты. Характерное пояснение запрету предлагает версия, бытующая у азербайджанцев. Согласно ей, женщине нельзя идти во время похорон на кладбище, потому что души мертвых якобы увидят ее голой. Во избежание этого женщине предписывалось повязывать на грудь специальную повязку в виде фартука (*гадынын јахасында онлук олмалыдыр*). Целесообразным же считалось вообще не допускать женщин к церемонии захоронения [Эфендиева (А), л. 74]. Такое объяснение подразумевает не только и не столько беззащитность женщины перед хтоническими силами, сколько ее органичную связь с их миром. Для последнего она была своей, и надетая на женщину обычная одежда не защищала (или, возможно, точнее — не отчуждала) ее естество от него. В зоне контакта двух миров и, в известном смысле, в критический момент такого контакта женщина оказывалась не просто незащищенной, но соблазнительно обнаженной перед лицом хтонических сил. В восприятии горцев Грузии мир мертвых (*шавети*) — есть мир матери, женщины и ему соответствует символика темного, черного, в свою очередь мир живых (*самзео*) — это мир мужчин, он имеет воплощение в святилище и святом, требующем воспевания мужского начала и не терпящем вблизи себя женского лика [Канделаки, 1987б, с. 37]. Раскрытая могила — ворота в загробный мир — знаково синонимична ямке, над которой женщина рожала, принося из того мира в этот новую жизнь (в отличие от могилы в ямке предварительно мог разводиться огонь либо в нее сыпали золу, чем устанавливалась связь с миром живых). Используя образное выражение М. М. Бахтина о «рождающей смерти», семиотическое пространство женщины в этом ракурсе выглядит «как начало поглощающее и рождающее, как... могила и лоно, как нива, в которую сеют и в которой вызревают новые всходы» [Бахтин, 1965, с. 31—32] [13]. Запреты и ограничения, вводимые для декларируемой безопасности женщины, скорее являются путами для нее, с помощью которых «мир живых» — мужской мир стремится обезопасить себя от неведомых возможностей другого мира, проводником в который являлась женщина, и непредсказуемых последствий их реализации. Характерно, что в Тушети запрет на сопровождение женщинами мертвеца до могилы снимался в случае расположения кладбища вдали от святилища. В этом же контексте следует рассматривать обычаи более тщательного «пеленания» и зарывания на большую глубину мертвого тела женщины.

Армянские плакальщицы

Рис. К. де Брейна. (По: [C. de Bruins. Reizen over moskovie duor Persie en Indie. Amsterdam, 1711])

Посреднические функции женщин между живыми и мертвыми предельно отчетливы. Женщин не допускали к обряду погребения якобы потому, что плач на кладбище считается грехом. Однако в границах «упорядоченного» мира живых именно женщины были главными, а то и единственными плакальщиками.

> Прибывший на похороны прекрасный пол, — писали о кумыках, — оглашает воздух протяжным нараспев повторением слов: гуя! гуя!.. бьет себя ладонями по лицу и обнаженной груди. Некоторые делают это до опухоли. Ближайшие родственницы, с распущенными волосами и спущенною до пояса рубашкою или же одетые в кули с прорезанными для головы и рук отверстиями, колотят себя пуще других и с плачем импровизируют песню, восхваляющую достоинства усопшего.
>
> [Пржецлавский, 1860, с. 297]

В Хевсурети поминальную тризну начинали женщины. Плакальщица, по убеждению народа, избранная душой покойного, обычно становилась и *месултане* — 'отгадывателем души', способным вступать в контакт с душами мертвых. «Подвыпив на поминках, она начинала неистовствовать, метаться, затем ложилась на землю и проливала слезы, якобы мучимая душой умершего». Душа умершего могла на время «забрать» у нее сознание и для возвращения послед-

него к месултане другие женщины зажигали свечи и творили молитвы. Пребывая в экстатическом состоянии, месултане общалась с душой умершего и передавала его родным волю покойного ([Макалатия, 1940, с. 164, 166, 169, 176]; см. также: [Худадов, 1890, с. 87]). Функции месултане не ограничивались поминками. Прорицательницы играли значительную роль в повседневной общественной жизни.

> Ими непременно бывают женщины или девушки не моложе 8—9 лет. Они беседуют с душами (умерших), для чего и совершают уход к ним «сулши-тцаслва». Месултане узнает от души: какая невзгода и несчастье могут постигнуть селение (смерть или болезнь), но не высказывает всенародно, кто именно умрет, кого постигнет несчастье, боясь в этом случае тех душ, которые могут плохо поступить с нею...
>
> [Урбнели, 1890, с. 155]

Во многих традициях особая сценарная линия предписывалась женщине, потерявшей мужа. Один из наиболее выразительных примеров этому — похороны у осетин. Наряду с посвящением умершему коня совершался обряд обрезания косы у вдовы. Родственницы отрезали косу (или ее кончик) и клали в гроб под голову покойника со словами: «Пусть будет с тобой и жена твоя, живите дружно и на том свете». Полагают, что этот обряд заменил древний скифский обряд принесения жены (наложницы) в жертву покойному [Калоев, 1984, с. 85]. Схожий обряд совершали кумыки [Пржецлавский, 1860, с. 297].

О предначертанности жене (женщине) судьбой всегда быть возле мужа (мужчины) свидетельствуют и обряды других народов региона. Так, до принятия ислама шапсуги хоронили супругов вместе. Если жена умирала раньше, то при похоронах мужа ее останки откапывали и размещали возле тела покойного. В Абхазии на годовых поминках по мужчине его тело заменяли куклой и рядом с ней клали живую жену умершего [Бартоломей, 1864, с. 83; Чистякова, 1940, с. 33—34].

Однако семиотический контекст подобных обрядов несводим к восстановлению брачного союза супругов на том свете (что само по себе тоже значимо и помимо указанного имело выражение, например в том, что у аварцев и ингушей бытовали обычаи хоронить вместе с неженатым юношей красивую молодую девушку и посмертно «женить» умерших малолетних детей) [Далгат Б., 1893, с. 68—69; Чурсин, 1995, с. 49]. Очевидно, ведущим мотивом здесь была до некоторой степени абстрактная, но всеобъемлющая мировоззренческая концепция смерти как рождения, вечности и постоянной возобновляемости жизни. Свидетельством тому являлась сохранявшаяся в Абхазии, в горных районах Грузии еще в XIX в. практика оргиастических действ на похоронах, в более ранний период имевшая распространение и в других частях региона [Адыги, 1974, с. 152; Бартоломей, 1864, с. 82; Басхаров, 1881, с. 24; Дагестан, 1992, с. 278; Ерицов, 1879,

с. 391; Гавриил, 1869, № 14; Гиоргадзе (А), л. 25; Чартолани, 1989, с. 196—197]. Эту концепцию передавали намогильные памятники, изготовленные в форме фаллоса либо содержавшие стилизованные изображения соития или одной женской фигуры [Карпов, 1994а].

Подобный знаковый подтекст подразумевало и ритуальное поведение женщин на похоронах и в обрядах поминального цикла. Открытые, распущенные волосы (у армян в течение 40-дневного траура вдова не имела права мыть, расчесывать и заплетать волосы), окровавленные лица и нередко обнаженная грудь и босые ноги служили знаками предельной активизации женщинами своей энергетики. В ряде мест (Сванети, Центральный и Западный Дагестан) траурный наряд женщин, в первую очередь жены и матери умершего, дополняла шуба, которую не снимали даже летом, в жару [Гаджиева, 1985, с. 310; Джанашвили, 1893, с. 28—29; Ерицов, 1879, с. 390; Обычай, 1872, № 6, с. 159; Омаров, 1869, № 2, с. 3; Червенаков, 1906, с. 150]. Использование шубы в данной ситуации, как и в свадебном обряде, должно было способствовать действию продуцирующих сил. Постигшая семью или общество смерть обязывала женщин задействовать весь имеющийся в их распоряжении потенциал фертильных свойств, дабы восстановить нарушенный баланс сил в мире живых. В этом ключе следует рассматривать манипуляции с волосами [14] и грудью, искусственное кровопускание (!), обращение босых ног к стихии земли. Особая по сравнению с мужчинами ответственность женщин за восстановление баланса жизни поясняет более строгое и длительное соблюдение ими траура (в ряде провинций Грузии женщины до 2 лет воздерживались от употребления мяса; ср. с представлениями о плоти как женской субстанции) [Амвросий, 1891, № 253; Басхаров, 1881, с. 24; Маргиани, 1890, с. 80]. Активное участие женщин в обрядах похоронно-поминального цикла воспринималось как одна из главных их обязанностей в социуме и потому иногда принимало гипертрофированные формы. В Осетии, где на многодневную церемонию прощания с покойным собиралось до ста и более женщин, которых родственникам умершего надлежало обильно кормить и поить, сельские общества вынуждены были принимать специальные решения об отмене поминок в день похорон, об отмене «вовсе проводов покойника женщинами», о «воспрещении женщинам ездить оплакивать покойника из одного села в другое, за исключением трех ближайших родственниц покойного» [Владикавказ, 1884, № 29; Гатиев, 1875, № 71].

Посреднические функции женщин между живыми и мертвыми (хтоническими силами) сложились в определенный регламент. В Ингушетии на главный мусульманский праздник *курбан* (инг. *марх*) женщины собирались на кладбище и «подымали там неистовый вой и плач по умершим своим родственникам; особенно неистово начинают орать женщины, если в это время мимо кладбища, где они расположились, проходит или проезжает кто-нибудь из мужчин. За-

тем идут сплетни и опять вытье. В этих однообразных препровождениях времени и проходят все три дня праздника» [Грабовс́кий, 1876, с. 26]. В Тифлисе девушки и женщины-армянки накануне Вознесения (по другим сведениям — Успения) собирались на кладбище, где гадали о своих судьбах, распевая джан-гулумы и танцуя под звуки бубна [Е. Т. А., 1889, № 132; Сливицкий, 1851б, № 38]. В свою очередь, в Дербенте, как заметил побывавший в городе в середине XVII в. европейский путешественник, «посещение могил считается важным и большим делом; в нем и заключается главным образом богослужение женщин» [Путешественники, 1961, с. 304].

Право и обязанность вступать в контакт с миром мертвых, что обычно приурочивалось к календарным и религиозным праздникам, отмечавшим критические моменты в жизни природы и общества, подразумевали все ту же заботу женщин о сбережении «родового тела». Ведь от предков ожидали не только раскрытия тайн судеб живых, но и реальной помощи последним. Данные посреднические функции делали независимость женщин от мужчин более заметной и значимой, наделяли общественным иммунитетом и тем самым укрепляли дихотомию мужского и женского. Первое выражало «официальную» культуру социума, второе — пребывая на периферии таковой, вбирало в себя черты ее антитезы.

* * *

Француз А. де ла Мотре, посетивший Черкесию в начале XVIII в., среди прочих впечатлений от увиденного выделил следующее: «Наиболее пожилые представители этого (женского. — *Ю. К.*) пола имеют репутацию самых разумных и знающих, и они практикуют медицину подобно тому, как самые старые другого пола практикуют священство» [Адыги, 1974, с. 143]. Тем самым автор констатировал разграничение функций мужчин и женщин, поделивших между собой эзотерический мир на сферы божественную и ведовскую. Близкое распределение обязанностей фиксировалось в общественном быту осетин.

В горной Осетии... видное место занимает поверье о существовании... особых избранников, находившихся в сношениях с Богом, через посредство святых угодников, напр., св. Илью-Пророка и особых избранниц, находившихся в непосредственном сношении с дьяволом (хайрагом). Эти избранники носят название дзуар-легов и в религиозной жизни осетин играют важную роль; в самом деле, составляя нечто вроде особой касты, они среди народа пользуются значительным авторитетом, едва ли не большим, чем самые сельские священники... Избранницы, находящиеся в сношениях с дьяволом, носят название каланганаг, — это те колдуньи, знахарки, что и у русского темного люда. Обыкновенно ими у осетин являются старые женщины, и хотя

> они не пользуются среди народа авторитетом, как дзуар-леги, тем не менее в трудных случаях жизни, а именно во время болезни осетин прибегает к помощи их.
>
> [Баранов, 1896, № 82]

Схожие явления наблюдались в других частях региона. Посмотрим, в чем это конкретно выражалось.

Лекарями были и мужчины и женщины, но их практика имела существенное различие. Женщины не производили хирургических вмешательств в тело человека. Широко применяя заговоры, терапию с использованием целебных свойств растений, массажа и т. п., они лечили главным образом внутренние болезни. В свою очередь, лекари-мужчины были искусными костоправами и хирургами [Алхазов, 1901, с. 62; Векуа, 1912б, с. 102—103; Гагулашвили, 1983, с. 137—138; К-ин, 1887; Мусаева, 1995, с. 190—193; Пантюхов, 1868, с. 30; Тхостов, 1868]. Такая специализация фиксирует, с одной стороны, запрет на контакт женщин с кровью, а с другой — особые знания, связанные с таинственной областью лечебной магии.

Помимо гаданий, надлежащие сведения о причинах болезни и необходимом курсе лечения знахарки получали, общаясь с духами, что происходило во сне или в экстатическом состоянии. «...Сперва она казалась совершенно здоровою, но вдруг, пораженная какою-то силою, пала в судорогах на колени, все члены ее начали трястись и корчиться. Простонародье уверено, что святой чрез кадаги (прорицатель. — *Ю. К.*) высказывает народу свою волю» ([Гзелиев, 1854а]; см. также: [Берзенов, 1853]). «Месултане, собираясь уходить к душам (для выяснения причин болезни. — *Ю. К.*), ложится дома на землю, начинает засыпать, прикидывается умирающею и что-то бормочет... она „беседует с душами“» [Урбнели, 1890, с. 155]. Это выдержки из статей авторов XIX в. об обычаях населения Грузии. Следующая цитата описывает прорицательство в абхазском селе:

> Началось гадание. Сначала вопрошательница (*ацааю. — Ю. К.*) долго в сильном волнении ходила по комнате, ломая руки, краснея и бледнея. Наконец она уселась... и несколько раз возбужденно зевнула. Кругом царила тишина, все были в ожидании. Вдруг вопрошательница дико вскрикнула; некоторые из стоявших вздрогнули. Она начала: «Добро пожаловать, явившиеся к нам гости!» (имеются в виду больные. — *Ю. К.*)... «Да увидишь добро», — дружно отвечала окружающая толпа, обращаясь к ней уже как к мужчине, ибо, предполагалось, разговор шел теперь не с вопрошательницей, а с самим богом Афы (бог грома. — *Ю. К.*). — «Что, вопрошающие, вам надобно?» — «Можем ли мы знать, что нам нужно? — мы пришли к тебе», — отвечали из толпы... «К вам изволил заехать великий господин Афы. Молитесь ему, умоляйте его... Добро оставаться, я ухожу...» Афы отошел, вопрошательница открыла до сих пор закрытые глаза.
>
> [Чукбар, 1912, № 2, с. 30]

Позднее ацааю вместе со стариком-молельщиком совершила жертвоприношение, во время которого общалась с громовержцем. Автор описания дал следующую характеристику облика вопрошательницы:

> Небольшой рост и маленькие темные глаза изобличали в ней хитрость и сообразительность. Движения ее были порывисты и спешны, походка скорая. На всякий обращенный к ней вопрос она давала смелый и скорый ответ. Видно было, что эта женщина знает себе цену.
>
> [Чукбар, 1912, № 5, с. 72]

В описанной сцене помощь ожидалась от громовержца, и с ним вступала в контакт вопрошательница, так как болезнью было умопомешательство. При иных заболеваниях обращались к другим покровителям стихий — к Матери воды, Матери земли, к радуге или к душам усопших и для них устраивали умилостивительные жертвы [Джанашвили, 1893, с. 39—44].

О появлении первой прорицательницы в Абхазии бытует следующая легенда. Однажды предводителя смелых джигитов Ахи Зосхана забрал на небо бог грома и молнии Афы и сделал посредником между людьми и богами. Однако Зосхан был смертен, и для того, чтобы после его кончины люди не остались без посредника, он назначил своим преемником молодого родственника Азартла. Случилось так, что в это время одна из родственниц Азартла тяжело заболела. Узнав об этом, Афы призвал Азартла и обещал исцелить женщину, если Азартл уступит ей право посредничества. Юноша согласился, Афы же открыл женщине тайны исцеления от болезней. С тех пор появились ацааю, но они враждуют между собой, так как одни подвластны Афы, а другие — Зосхану (Ахи-Зосхан — владыка оспы и других болезней) [Смирнова, 1955, с. 150].

Наряду с легендой примечательны истории отдельных прорицательниц и знахарок. Так, вопрошательница-абхазка из пересказанной истории еще в молодые годы «заболела делом рук Божьих». Без видимых причин у нее стал появляться озноб, желание потягиваться, зевать и все это сопровождалось сильными и продолжительными галлюцинациями. После замужества с ней стали случаться припадки. В зрелом возрасте женщина неожиданно заболела и обнаружила в себе проявление «высших сил»: «...незаметно для себя я перенеслась куда-то далеко». Приглашенная к больной ацааю определила, что та находится «под действием силы Божией», т. е. является вопрошательницей [Чукбар, 1912, № 5, с. 73].

А. Гакстгаузен в середине XIX в. записал историю «гадалки» азербайджанской национальности.

> ...Однажды в молодости (женщина. — *Ю. К.*) пошла к реке и, долгое время глядя в нее, внезапно увидела кого-то позади себя, но когда оглянулась, никого сзади ее не было; тогда с нею сделалась

> дрожь и сильные судороги, и с того времени она получила несчастную способность видеть будущее в воде (! — *Ю. К.*), в особенности в среду, в определенный час.
>
> [Гакстгаузен, 1857, ч. 1, с. 230]

Исследователями описаны истории лекарей — наших современников. Так, женщина-черкешенка стала лечить в возрасте немногим старше 30 лет. За 5 лет до этого она начала постоянно болеть: ее морозило, на теле появлялась сыпь, ее посещали видения, слышались голоса, которые предложили записывать все сообщаемое ими. Женщина исписала несколько тетрадей буквами. Постепенно начала лечить, методы лечения ей сообщают ее «потусторонние приятели» (*пэшэгъу*). С того же времени собственные болезни исчезли. Знахарка лечит бесплодие, сотрясение головного мозга, опущение внутренних органов, желтуху. Основной метод лечения — письмена на листках бумаги (*матхэ* — 'пишет'), которые страждущие, в зависимости от болезни, носят завернутыми в сафьян в качестве амулетов, сжигают и вдыхают дым, кладут в воду и пьют ее. При очень сильных заболеваниях знахарка «пишет» только ночью со среды на четверг перед выходом луны, в ясную ночь, или встает после полуночи, «когда черное с белым борется». По ее словам, в лечении многое зависит от фаз луны. Обычно используется период убывания луны, чтобы с ней ушла и болезнь. Период полнолуния хорош для «плохих дел», хотя и в период убывания луны можно делать плохое, например, укоротить жизнь человека. К знахарке люди обращаются не только в случае болезней, но и с различными бытовыми проблемами — раздорами в семье и т. п. [Хабекирова, 1993, с. 92—93]

В книге Г. Г. Тхагапсовой о народной медицине адыгов приведены истории нескольких лекарей, женщин и мужчин. Одни из них еще в детстве перенесли болезнь, отмеченную нервно-психическими нарушениями, другие заболели, будучи взрослыми. Выздоровление сопровождалось появлением у них джиннов-наставников (*джынэ гъусэхэр*) и обнаружением способности читать книгу «Кетаб» с таинственными письменами, из которой они черпают сведения по искусству врачевания. Иной путь приобщения к знахарству — это похищение избранника джиннами и посвящение его последними в область эзотерических знаний [Тхагапсова, 1996, с. 92—98].

Характерные признаки недуга, который перенесли в свое время будущие знахари, соотносят его с «шаманской болезнью». Избрание прорицателей духами, используемые лекарями известной категории методы лечения также имеют много общего с шаманством. И хотя эти материалы с трудом складываются в систему и не позволяют делать обобщающих выводов по истории данного явления в регионе, тем не менее они выявляют некоторые закономерности его функционирования.

В Дагестане, как писал автор второй половины XIX в., духовные лица «охотно принимают на себя роли знахарей-гадальщиков, док-

Подруги
Дагестан. Селение Акди. Фото автора. 1985 г. МАЭ. № И-2109-24

торов, исцеляющих от всяких болезней, ворожей, могущих дать чудодейственные талисманы» [Лилов, 1886, с. 24—25]. Но в основном знахарями бывали женщины, они же являлись признанными мастерами проклятий и колдовства [Гаджиев Г., 1991, с. 32—42; Халилов, 1989, с. 83—87]. В Чечне и Ингушетии наблюдалась почти аналогичная ситуация. Муллы широко практиковали в магии, в частности изготавливая амулеты для приворота, в лечебной же магии практиковали знахари и знахарки. Причем, если знахари-мужчины общались с духами, населяющими землю и небо, то с духами подземного мира контактировали женщины. Для этого они на несколько дней погружались в сон. Обретение соответствующих навыков происходило через болезнь или избрание джиннами [Мадаева, 1990б, с. 90, 96—100]. Примечательно склеповое захоронение конца XVII—XVIII в., в инвентарь которого входил «уникальный сакральный набор», на основании чего сделан вывод о принадлежности погребения «знахарке-чародейке» [Виноградов, 1981]. Профессиональные колдуны-заклинатели (*алгъышчыла, хыйнычыла*) были у балкарцев и карачаевцев. Таким искусством, в частности, обладала Жаннетхан — супруга князя Исмаила Урусбиева [Джуртубаев, 1991, с. 92—94; Малкондуев, 1989, с. 112] [15].

Вновь обращусь к хевсурским материалам. Прорицатели-кадаги считались слугами *хати* (святого). Кадаги избирал сам хати, и обычно это происходило в праздник Нового года. «Отмеченная личность дрожит, теряет память, кричит, бредит; этим она дает знать народу, что ее завербовал к себе на службу хати». Кадагами бывали представители обоего пола, но исследователи зафиксировали специфику женского кадагства. Одни авторы подчеркивали преимущественные права женщин становиться кадагами, после чего им следовало тщательно блюсти свою чистоту [Макалатия, 1940, с. 206]. Другие отмечали, что женщины-кадаги «страшнее своим фанатическим ожесточением. Они вбегают в горы, бьют себя камнями в грудь, кричат, неистовствуют... словом, представляют из себя род евангельского бесноватого» [Эристов, 1855, с. 103]. Третьи по тому же поводу писали следующее: «По понятию народа, некоторые женщины „выходят из ума», „сбиваются с панталыку“ и бессвязно кадагствуют. Над такою женщиною смеются, и порядочный человек не женится на ней. В молодых девушках очень часто проявляется желание быть кадаги, но народ им редко доверяет, так как они „неразумны“. Про таких девушек говорят: „Хати задерживает их, мучит“. „Старые люди, мужчины и женщины, лучше кадагствуют и дают хорошие ответы“» [Урбнели, 1890, с. 154].

В обязанности кадаги входило предвещать несчастья и болезни, ниспосылаемые хати, определять причины болезней и указывать, кого хати желает видеть жрецом (*хуци*) и его помощником. «Он кадагствует на праздниках только тогда, когда просит о том селение или тот, у кого есть больной... Когда кадаги бывает женщина, то она все же считается нечистою в то время, когда „уходит вне“, т. е... в самревло. В это время с нею не говорят ни хуци, ни деканозы. Само собою разумеется, что она в это время не может и кадагствовать» [Урбнели, 1890, с. 154—155].

Избранником хати являлся и хуци, которым мог стать только мужчина с симптомами характерной болезни. «По верованию хевсур, тот, кому предстояло стать жрецом (хуци), начинал томиться, бредить, во сне ему являлся сам хати. Наконец он отправлялся к гадалке и узнавал о том, что выбор бога остановился на нем» [Макалатия, 1940, с. 203].

Избранниками были и месултане (от *сули* — 'душа'). «По понятию народа, месултане — умные личности и речи их хороши. Потому-то они и беседуют с душами и селение старается привлечь к себе сердце месултане». Однако специфика их обязанностей — общение с душами предков и обусловленные этим методы лечения больных — отстраняли месултане от хати, с которым ассоциировалось только божественное, светлое и преимущественно мужское ([Урбнели, 1890, с. 155—156]; см. также: [Очиаури, 1950]).

Приведенные материалы далеко не исчерпывающи, но и они позволяют делать некоторые обобщения. Очевидно, не должно вызвать

Тушинки
Фото Д. Н. Ермакова. Вторая пол. XIX в. МАЭ. № 121-62

возражений сравнение описанных явлений с шаманством, которое на местной почве скорее не сложилось в особый институт, нежели утратило черты такового. Впрочем, это обстоятельство не мешает проследить закономерности функционирования кавказского «шаманства», в том числе в культурологическом аспекте связи женского и мужского.

Большинство примеров свидетельствует о довольно четком разграничении двух сфер. Деятельность представителей мужского пола была сопряжена с официальной культовой практикой, духи, с которыми они общались, от которых получали силу и знания, если и не являлись в прямом смысле святыми, то все же были духами, обитающими на земле и на небе. Деятельность же избранных женщин опиралась на противоположные силы и в известном смысле была оппозиционна мужской. Отмеченное служило еще одним проявлением дихотомии мужского и женского, в соответствии с которой те же хевсуры называли причину отстранения женщин от участия в обрядовой жизни святилища. По данному поводу они говорили, что женщины вовсе лишены духов-покровителей либо духи всех женщин Хевсурети находятся в одном особом женском святилище Хахматис джвари [Эриашвили, 1983, с. 17—18]. Реакцией на это должно было явиться установление женщинами связи с духами противоположного мира, и месултане предлагают тому наглядный пример.

Г. А. Гаджиевым высказано суждение о первоначальном сосредоточении «шаманского культа» в Дагестане в «женских руках», к

которому лишь со временем якобы были допущены мужчины [Гаджиев Г., 1991, с. 41]. Более обоснованным выглядит вывод, сделанный В. Н. Басиловым на материалах по народам Средней Азии и Казахстана, о перемещении в поздний исторический период шаманства в женскую среду из мужской под воздействием ислама, так как оно стало занятием не престижным [Басилов, 1991, с. 14, 22; 1992, с. 54—56, 279 и след.]. Расстановка акцентов в кавказских свидетельствах по означенной теме и сама логика взаимодействия мужского и женского в строе жизни общества склоняют к такому же выводу. Последняя определяла и то, что хотя знахарки и священнослужители, занимавшиеся изготовлением амулетов с заклинаниями, мирно сосуществовали, именно от деятельности «избранниц» веяло чародейством и колдовством.

> «Злая женщина», или мужчина, — рассказывалось о чеченцах, — ночью, обыкновенно в полнолуние... выходит из дома, стараясь ни с кем не встретиться на пути, и отправляется в заранее уже высмотренное место, на гору, где растет джалиенга-леттен-буц. Там колдунья снимает с себя все платье и, совершенно обнаженная, идет задом, отыскивая эту траву и стараясь срывать ее между ступнями ног. Во время этого процесса, колдунья мыслью и словами отрекается от веры и от бога. «Я не признаю Бога; я не его создание; я равна ему и также могуща, как и он. Я навсегда отрекаюсь от него», — говорит она. Это общая формула заклинания, употребляемая повсеместно горскими ворожеями и кудесниками при сборе упомянутой травы... Трава, таким образом сорванная, впоследствии сушится и дается обреченной жертве в пище или питье.
>
> [Ипполитов, 1868, с. 24—25]

Относительно сбора трав в равнинном Дагестане имеется такое свидетельство:

> Женщины в определенную ночь, в полночь, шли на кладбище, раздевались догола и, имитируя лай собак, мяуканье кошек и крики других животных, собирали травы. После принятия кумыками ислама этот обряд считался колдовским и жестоко карался. С помощью магических трав якобы можно было излечить раны или, напротив того, наслать смертельную болезнь, приворотить любимого и т. д.
>
> [Халипаева, 1990, с. 37]; см. также: [Алимова, 1993, с. 179—180]

Буквально в продолжение этой темы П. Г. Пржецлавский замечал о кумыках: «У некоторых новобрачных и молодых девушек появляется болезнь, при которой они лают собаками, поют петухами и кричат эшаками... Причину этой болезни... приписывают колдовству, утверждая, что „од верган“ (дано зелье), или „гоз тыйчан“ (сглажены), обвиняя всегда в том лицо, на которое имели какое-либо неудовольствие» [Пржецлавский, 1860, с. 304]. Равно А. И. Ипполитов, рассказавший о сборе колдуньями Чечни травы *джалиенга-леттен-буц* ('трава, заставляющая лаять'), замечал, что приготовленное из нее

зелье вызывает порчу, «выражающуюся болезненными припадками, судорогой и криком, похожим на лай собаки. Эти болезненные припадки, действительно, здесь между женщинами существуют и в некоторых обществах развиты более или менее сильно... От этого-то в Чечне и славятся пальхаккен-ламройн-дзудериш — горские колдуньи... Между мужчинами болезнь эта неизвестна» [Ипполитов, 1868, с. 24]. «Траву, заставляющую лаять» (*xIan mIuай yртту*) знали и использовали в своих снадобьях лакские колдуны и колдуньи [Халилов, 1989, с. 78—79]. Психические заболевания со схожими симптомами, случавшиеся главным образом с женщинами в первые годы замужества, в массовом порядке отмечались в Осетии [Кесаев, 1897, № 187; Осетин, 1901]. В Абхазии также в «одно время среди молодых девиц распространилась нервная болезнь. Больные корчились в судорогах, падали в обморок» ([Чурсин, 1957, с. 212]; см. также: [Малия, 1972, с. 138]). Врач, работавший в конце XIX в. в Дагестане, обобщал: «Вообще истерика среди горских женщин, как это ни удивительно, встречается довольно часто; она проявляется в различных формах: в виде собачьего лая, мяуканья, сопровождаясь при этом буйством, дракой, кусаньем окружающих и проч.» ([И-ч, 1889]; ср.: [Пантюхов, 1868, с. 32; Савицкий, 1869, с. 35, 39; Эриксон, 1903]).

Западная Европа переживала «бесовские» эпидемии в позднесредневековый период и в новое время. Болезни были подвержены разные слои населения, в том числе особо женщины, дети. Знала подобные эпидемии и Россия. «В деревенской Руси, — писал С. В. Максимов,— чрезвычайно распространен особый вид нервных женских болезней, известных под именем „кликушества“. Эта болезнь проявляется в форме припадков, более шумных, чем опасных, и поражает однообразием поводов и выбором мест для своего временного проявления» [Максимов С., 1994, с. 124]. Одни исследователи замечали, что подвержены болезни были только молодые замужние женщины, иные констатировали другое, а именно подверженность кликушеству женщин разных возрастов, начиная от 12 лет до глубокой старости. Эпидемический характер «болезни» предполагал точное воспроизведение кликушей припадка в той форме, в какой она его видела у других больных. Под влиянием веры в порчу и подражания вслед за первой больной появлялись многие другие. Характерный симптом кликушества состоял в «крике на голоса» (откуда название болезни), напоминавшем всхлипывания, звуки животных, собачий лай.

Врачи, наблюдавшие больных, в основном связывали это явление с истерическими неврозами, сомнамбулизмом. Однако Н. В. Краинский, занимавшийся изучением кликушества, пришел к выводу, позднее поддержанному М. Д. Торэн, что его следует рассматривать скорее как бытовое явление народной жизни, нежели как болезнь. Тяжелое положение женщины в семье, особенно в неразделенной семье, куда ее часто выдавали против воли, формировало психоло-

гический настрой, когда «„от досады, от скрытой злобы“ редкая из женщин не кричит „на голос“» [Краинский, 1900, с. 23, 42; Торэн, 1996, с. 207—213].

> Такой протест, — продолжал ту же мысль С. В. Максимов, — ...производит уже потрясающее впечатление, и новоявленная кликуша, в глазах всех, является обреченною жертвою... внушающею чувство сострадания... Сверх семейного гнета, на устойчивость кликушества... имела также влияние и слепая вера, что одержимые бесом владеют даром прорицания. Принимая на себя эту личину мнимых ворожей, притворные кликуши, более или менее удачно, работают на этой почве уже с явными спекулятивными целями.
>
> [Максимов С., 1994, с. 131—132]

Материалы по народам Кавказа тоже позволяют рассматривать местные варианты кликушества не только с медицинской точки зрения, но и как бытовое явление. На это в свое время обратил внимание А. И. Ипполитов, записавший: «Я неоднократно посылал медика для исследования этой болезни и в большей части случаев оказывалось, что это были либо болезни нервные, либо же — притворство, вызываемое, конечно, самим складом семейного быта здешних горцев» [Ипполитов, 1868, с. 24]. Помимо указанных двух аспектов в настоящем явлении просматривается и еще один, который с долей условности можно назвать мифо-ритуальным. По сведениям о кумыках, лай по-собачьи, крик по-петушиному и т. п. издавали молодожены в первую брачную ночь, устраивая настоящий концерт, и нередко продолжали его в последующие две ночи [Пржецлавский, 1860, с. 304]. Свидетельством заданного воспроизведения определенных звуков служит общее название «колдовской» травы у разных народов, а именно — «трава, заставляющая лаять». Вспомним, что и на кладбище, при сборе трав, женщины имитировали лай собак, крики кошек. Характерное поведение новобрачных и знахарок-колдуний соотносимо с оборотничеством, пример которого автор I в. до н. э. Вергилий Публий Марон описал в следующих словах: «Эти травы и эти волшебные зелья, собранные в Понте... дал мне сам Мерис; я часто видел, как Мерис при помощи их делался волком и скрывался в лесах, часто вызывал души из глубины гробов и переводил посевы с одного места на другое» [Латышев, 1949, № 1, с. 169].

Об оборотничестве и связанных с ним персонажах демонологии речь пойдет позднее. Здесь же кратко замечу, что способность превращения в волков (волчиц) или кошек местные поверья приписывали почти исключительно женщинам, которые «по несовершенству своей натуры доступны всякому дьявольскому наваждению» [Машурко, 1894, с. 347] и которые в таком обличье совершали разные злодеяния. Равно экстатическое состояние знахарок грузины приписывали воздействию *маджладжуни* и *мгелкаци* (человек-волк) [Следы

прошлого, 1852, № 53]. Лай женщин при сборе зелья по-собачьи/волчьи, лай одержимых «бесами» воссоздавал обрядовую канву взаимосвязанных мифологем и идеологем. «Приуроченные» к свадьбе психические расстройства, сопровождавшиеся характерными криками, в известном смысле были инсценировкой сказочного сюжета о превращении жениха в пса и других животных, в чьей плоти он пребывал до победы над злокозненной, обладавшей даром колдовства невестой. Однако, согласно сказке, в итоге саму невесту ожидало наказание; вернув себе человеческий облик, жених превращал ее в собаку или другое животное. Как на деле срабатывал механизм воспроизведения мифологемы, судить трудно, но то, что явления взаимосвязаны, — вполне очевидно. Осознание молодоженами критичности переживаемого момента действительно могло приводить к нервным срывам у молодых женщин, по обычаю остававшихся в доме свекра и свекрови без мужа, который «подобно волку» уже на четвертый день отправлялся в длительный поход (следует учитывать и большую вероятность искусной имитации психических расстройств по «программе»). Здесь же сошлюсь на выдающегося отечественного невропатолога С. Н. Давиденкова, внесшего заметный вклад в изучение культовой практики архаических обществ. Он, в частности, писал: «...Невротические реакции первобытного человека неизбежно должны были не только не подавляться, но, наоборот, подвергаться своеобразному „культу“, что в конце концов приводило к организации неврозов в определенные большие системы» (разрядка автора. — Ю. К.) [Давиденков, 1947, с. 141 и след.]. Адресование вывода «первобытному человеку» условно, что понимал и сам Давиденков, называвший в числе примеров «организации неврозов в систему» эпидемии бесоодержимости в Западной Европе, кликушества в России, массовые истерические неврозы женщин в дореволюционном Азербайджане (о последних он знал не понаслышке, так как в начале 1920-х гг. работал в Бакинском университете). В рассмотренных примерах невротические реакции подвергались «организационному» воздействию не столько культа, т. е. религиозной системы, сколько системообразующих основ функционирования социума, основ культурологического и мифологического порядка.

Такие общественные реалии горско-кавказской жизни, как стремление девушек к «амазонству» и прорицательству, по-видимому, тоже опосредованно связаны с неврозами в пубертатный и постпубертатный периоды [Буянов, 1995, с. 15; Захаров, 1998, с. 59—63]. Уход в «амазонство» являлся попыткой изменения предначертаний женской судьбы. Но за этой, в известной мере внешней стороной дела стояла значимая роль, в свое время отведенная девушкам. Наследие такой роли сохраняли образы чеченских мехкари, которые посвящали себя служению древним культам, конкретно — громовержцу Сиели, а равно — «рабынь Белого Георгия» в Грузии. Сюда же надлежит относить массовую склонность хевсурских девушек к кадагству-прорица-

тельству. В конце XIX в. общество расценивало подобные устремления девушек лишь как причуду, полагая, что хати (святой) «задерживает их» (!?). В изменившихся условиях социум по большей части отказался от услуг дев-воительниц, стремясь сосредоточить общественную миссию женщин на доме и семье. Это фиксировало изменения системы, включая ее идеологические основы, при которых отправление официального культа стало прерогативой лиц мужского пола, а женщины оказались как бы вне его и посвятили себя служению «теневой» стороне сакрального. Так было при господстве христианства, ислама либо при симбиозе каждого из них с традиционными культами. Не случайно миссию прорицательства, согласно легенде, Бог передал женщине из рук мужчины. Выбор он сделал сознательно, предпочтя одну другому. В глазах Бога женщина имела для этого все основания, к подобному решению склоняло сочетание женского и мужского в культуре, а через это и комплекс обязанностей женщин и мужчин в обществе.

* * *

Закрепление за женщинами перечисленных основных прав и наложение известных ограничений определяло другие социальные прерогативы «слабого пола». Его забота о сбережении «родового тела», функции в «праздниках погоды», призванные устранить неблагоприятные условия для созревания урожая, напрямую перекликаются с обязанностями в обрядах, совершавшихся с целью победить людские недуги, умилостивить их божественных патронов. В числе болезней выделялись детские и среди них оспа.

В Грузии патронов оспы называли *батоневби* — 'господами', а саму болезнь *квавили* (букв.: 'цветок'). Обычно батоневби представлялись мужчиной-брюнетом и женщиной-блондинкой. Посещению одного из них приписывали появление у заболевшего признаков черной и белой оспы, соответственно. Воздействие черной оспы-мужчины считалось опасней, от нее человек обыкновенно умирал. Пораженных оспою практически не лечили из-за боязни прогневать «господ». Батоневби следовало всячески ублажать, для чего возле больного раскладывали цветы, вкусные блюда, возжигали ореховые свечи, резали домашнюю птицу (в зависимости от пола больного — курицу или петуха). Приглашали в дом женщину, умевшую хорошо играть на чангури. Если указанные меры не достигали цели, то обращались к более радикальным средствам. В случае прямой опасности жизни ребенка мать молила Бога освободить дитя от болезни и принять ее саму в жертву. Зафиксированы и другие радикальные способы воздействия на «господ». «Чтобы доставить ангелам оспы удовольствие и тем достигнуть благополучного исхода болезни, женщины, окружающие больного, раздеваются догола и начинают припля-

сывать в комнате». Или: «Близкая к больному родственница раздевается донага, садится верхом на палку и скачет вокруг больного» [Алхазов, 1901, с. 65; Бардавелидзе, 1957, с. 83—93; Гзелиев, 1854б, № 44; Пантюхов, 1868, с. 10—11; Сагарадзе, 1899, с. 13; Степанов, 1894, с. 89].

Абхазы при массовых заболеваниях оспой проводили общественные жертвоприношения в честь божества Ахи Зосхана и его супруги. В ходе обряда божества «усыновлялись», для чего «лучшие жены поселка» — молодые дворянка и крестьянка принародно усаживались на кроватях с обнаженной грудью [Джанашиа, 1960, с. 58].

В Осетии злейшим из святых считался олицетворявший оспу Аларды. «Им клянутся исключительно женщины, ибо он считается их святым, хотя они не участвуют в пире, устраиваемом в честь его». Данный запрет был возложен на женщин из опасения, «что они присутствием своим введут мужей своих в соблазн». Поэтому общественные жертвоприношения, пиры и моления совершали одни мужчины, тогда как женщины разных возрастов, собравшись возле больного, исполняли в честь Аларды свои песни. Помимо указанного, на время присутствия болезни в семье налагался запрет на интимные отношения супругов, равно никто из сельчан не имел права вывозить на поля навоз [Гатиев, 1876, с. 48—49; Давидов, 1878, с. 303; Чибиров, 1976, с. 147, 148, 150].

Настоящие примеры выразительны возложением на женщин главной обязанности по умилостивлению «священных» болезней. Горцы Восточной Грузии называли последние «долгом перед Богом» (*гвтис вали*), «повинностью перед ангелами» (*ангелозис багара*) и были убеждены в способности женщин задобрить их патронов, ибо «снятие одного женского мандили превосходит молитву пяти-шести мужчин» (цит. по: [Соловьева, 1995, с. 106—107]). Выступая в роли посредниц, точнее, орудия по «усыновлению» социумом болезней, женщины фактически приносили себя им в жертву. В мольбе матери о здоровье дитяти это звучало предельно ясно. То же подразумевали оргиастические пляски женщин у постели больного. Запрет на интимные контакты скорее всего имел в виду замену сексуального партнера — смертных мужчин — божеством. Более широкий семантический контекст предполагал временное «замораживание» всей продуцирующей (сексуальной) энергии социума, а через него и природы (ср.: запрет на унавоживание полей) во имя исполнения «долга перед Богом».

Придание особого значения женской энергетике при излечении больных отчетливо видно и на других примерах. «Если в селе тяжело заболевал мужчина, известный своим удальством и храбростью, — отмечено в одной из работ о хевсурах, — то устраивали обряд молемония — „самхвецро“, а именно: село в складчину покупало быка и молило хати о выздоровлении больного. При этом женщины снимали со своих нагрудников нашитые монеты и приносили их в дар хати;

молясь, они снимали с себя (по обету) головной убор» [Макалатия, 1940, с. 189]. В свете известного, символика действий очевидная.

Красноречива также роль, которую адыгская традиция вменяла к исполнению молодежи, и особо девушкам, у постели раненого или больного с переломами. Собираясь в доме большими группами, молодежь устраивала шумное веселье с обрядовыми играми, в числе коих была и игра ряженых «в мужчину и женщину» с инсценировкой полового акта. Данный обрядовый комплекс известен под названием *чапщ* (*кIапщ*), женщинам, по словам Хан-Гирея, участвовать в нем строго возбранялось, «зато девицы составляют предмет удовольствия всего общества». Избранной молодой девушке *дае* надлежало в течение 1,5 и более месяцев ухаживать за больным с переломами. Похожие обрядовые действия молодежи у постели больного практиковались в Абхазии [Джанашиа, 1960, с. 79; Мафедзев, 1979, с. 174—187; Тхагапсова, 1996, с. 43—44, 51—53; Хан-Гирей, 1978, с. 311—312; Цей, 1929, с. 46, 47; Шиллинг, 1931в, с. 51, 52].

Данные примеры отличаются от рассмотренных выше в первую очередь заменой действующих лиц. Присутствие девушек возле больного с открытой раной и переломами, их участие в ритуальных эротических играх принципиально не совпадало с запретами, налагавшимися на замужних женщин по причине различия физического состояния и общественного статуса одних и других. Тогда как замужние женщины «сберегали» кровь микросоциума (миротворческая миссия), но не имели права на непосредственное соприкосновение с кровью, девушки, находясь возле человека с кровоточащей раной и переломами, вместе с юношами разыгрывали характерные сцены. Смысл последних связывали с необходимостью восстановления жизненных сил, конкретно — наращения плоти, восстановления крови у больного, а сам обряд чапщ семантически созвучен оргиастическим действам на похоронах и ритуальным инсценировкам в календарных обрядах.

Рефлексия мировоззренческих установок на жизнь общества и личности давала о себе знать даже в самые критические моменты. Выше был рассмотрен запрет на убийство женщины. Продолжением ему служат данные о самоубийствах.

Применительно к Дагестану второй половины XIX в. существует соответствующая статистическая сводка с комментариями. За период с 1868 по 1870 гг. было зарегистрировано 52 случая самоубийства и 2 попытки к нему. Число мужчин и женщин, прибегших к суициду, было равным. Обращает внимание принципиальное несовпадение средств, которые использовали одни и другие, лишая себя жизни. Среди мужчин 17 человек застрелились, 4 — закололи себя кинжалами и 5 — повесились. В то же время среди самоубийц-женщин 18 повесились, 6 — бросились с кручи в реку, 1 — отравилась и лишь 1 застрелилась. Обе покушавшиеся на самоубийство женщины пользовались кинжалами, но действовали столь неумело, что лишь рани-

ли себя. В следующие 1,5 года произошло 28 самоубийств (12 — мужчины, 16 — женщины). И в этих зафиксированных случаях мужчины и женщины отдавали явное предпочтение определенным способам. Мужчины: 7 — застрелились, 3 — закололись кинжалами, 1 — перерезал горло, 1 — повесился. Женщины: 15 — повесились, 1 — бросилась с крыши дома [Воронов, 1872, с. 50, 53]. Корреспондент газеты «Кавказ» на примере аналогичной статистики по одному из обществ Юго-Осетии констатировал, что девицы «решаются на самоубийство ... чаще всего путем повешения, хотя и случаи утопления тоже часты» [Вашакидзе, 1903, № 253].

Оставлю в стороне вопрос о причинах, побуждавших людей к подобному отчаянному шагу [16]. Однако подчеркну не просто предпочтение, а строгое разграничение средств совершения подобного акта представителями разного пола. Абсолютное большинство мужчин прибегало к огнестрельному и холодному оружию, наносящему открытые раны, следствием чего являлось обильное истекание крови. В свою очередь, почти все женщины использовали приемы, исключавшие пролитие крови. Такая статистика говорит об осмысленности поступка даже в роковые минуты расставания с жизнью. Вето на собственную кровь, сложившееся под воздействием мировоззренческих постулатов, довлело в сознании женщин, даже когда они решались на этот отчаянный поступок.

§ 7. Религия

Несовпадение позиций женского и мужского сообществ относительно официального культа просматривается совершенно отчетливо. В мусульманской среде женщинам вовсе запрещалось посещать мечеть либо разрешалось находиться в отгороженной части культового здания [Вучетич, 1864, № 76; Дьячков-Тарасов, 1902, с. 16; Тепцов, 1892, с. 191]. Духовенство, да и вся мужская корпорация, ссылались при этом на оскверняющее влияние «нечистой» женской природы. Поэтому, например у адыгейцев, ни женщинам, ни девочкам не разрешалось участвовать в обмазке стен строящейся мечети [Смирнова, 1968, с. 131]. Необходимость изоляции женщин во время богослужений объясняли их «дурным» воздействием на присутствующих мужчин и в целом «неприличным» поведением, которое женщины часто выказывали в легко достижимом ими религиозном экстазе (см.: [Магомед-Ханов, 1870, с. 26—27]). Объяснение заведенному правилу видится и в том, что на Кавказе, как и в ряде районов Средней Азии, мечеть и связанные с ней институты восприняли многие функции традиционного мужского дома, и ее помещение стало для женщин закрытым [Карпов, 1996а, с. 264—275]. Апелляция к половозрастным корпоративным структурам оправдана еще и тем, что в даге-

станском ауле Кубачи, где наряду с мужскими союзами функционировали вполне институализированные женские объединения, действовала особая женская мечеть. Женские мечети существовали и в других, по выражению Е. М. Шиллинга, «наиболее замкнутых, хранящих старину местах» Дагестана. Оппозиционность мужского и женского здесь проявлялась в размещении кубачинской женской мечети в бывшей христианской церкви ([Шиллинг (А), л. 76 об]; см. также: [Козлова (А), л. 29]).

Впрочем, отмеченное не являлось специфически «мусульманским» взглядом на женщину и ее права в культе [17]. В христианской Армении женщинам в храме во время богослужений тоже отводили особые места на хорах [Мачавариани, 1897, с. 17]. В высокогорной Сванети «женщины по требованию обычая совсем не подходят к церкви на близкое расстояние. Только раз в жизни позволительно женщине быть в церкви, — это когда она стоит под венцом. Существование такого обычая тем более непонятно, — констатировал автор конца XIX в. — потому что женщина здесь... более равноправна, чем у других народов Кавказа» [Акинфиев, 1894, с. 102]. В Хевсурети так называемая женская тропа проходила в отдалении от святилища, а жрец обязан был перед посещением святилища соблюдать «величайшую чистоту», подразумевавшую запрет даже на опосредованный контакт с женщинами в период регул (ступание на след их ног), воздержание от половых сношений, запрет на посещение нижнего, «женского» этажа дома [Демидов, 1931, с. 60; Худадов, 1890, с. 93]. Подобно жительницам Нагорного Дагестана, имевшим собственные мечети, и у хевсурок было свое святилище Хахматис-джвари (но, примечательно, его хозяином был сластолюбец Георгий). Равно в Верхней Сванети существовали женские святилища, «куда женщины уходили до свету, чтобы никто не видел; возвращаясь, они избегают встречных и никогда не заговаривают с ними. В Бечо есть особая церковь, куда не заглядывают мужчины и молятся одни женщины о плодородии чрева и легких родах... Чрезвычайно соблазнительно, — делал вывод Б. Е. Ковалевский, — усмотреть в них пережитки матриархата, но вернее, что это еще более глубокий слой, когда все магические культы... были еще потайными, когда все группы нерасслоенного еще общества... собирались отдельно для выполнения своих особых магических заклинаний» [Ковалевский Б., 1930, с. 113].

Действительно, поиск пережитков матриархата в особых женских культах, подобно интерпретации отстранения женщин от официального культа в свете иллюзорного патриархата, вряд ли будет обоснованным. Согласимся с Б. Е. Ковалевским, усматривавшим в этнографических реалиях характерные черты параллельности мужского и женского, и обратим внимание на персонажей традиционных пантеонов, особо выделив среди них женские.

Одним из наиболее ярких образчиков последних является Тушоли вайнахов. Ее считали весенним божеством, дающим плодородие.

Особенным почитанием Тушоли пользовалась у бездетных женщин, при этом в сознании народа ее образ сливался с христианской Марией. Удод — «птица Тушоли» (*Тушоли котам*) был своего рода олицетворением божества. Тушоли — единственная из персон местного пантеона имела и антропоморфные изображения — поясные фигурки, выполненные из серебра, дерева, а также металлическую личину. «По внешнему облику Тушоли представлялась имеющей светлое блестящее лицо. Женщины называли ее „золотой щу“ (святой, божество. — *Ю. К.*). Вместе с тем, на этом светлом лице, на щеках были слезы, потому что „ее хотел изнасиловать Ерд и она заплакала“, как объясняют старики» [Шиллинг, 1934, с. 107]. Примечательной деталью культа Тушоли служило и то, что возле одного из главных ее святилищ располагался фаллический памятник *кобыл-кэры*. Именно к нему в первую очередь обращались за помощью бездетные женщины, от него они откалывали кусочки для амулетов, к нему же приходило население в случае засухи [Далгат Б., 1893, с. 101; Шиллинг, 1931а].

Соседство святилища Тушоли и фаллического памятника многозначительно. Прообразом данного культового комплекса А. А. Захаров считал храм богини в Иераполе (в пропилеях храма стояли два огромных фалла с надписью о их посвящении Дионисом Гере), выделив связь Тушоли с мужским божеством [Захаров, 1934, с. 122—123]. Бытует и мнение, что Тушоли была дочерью верховного бога Диела (Дэла, Дяла) [Мифологический словарь, 1992, с. 554], скорее всего основанное на буквальном восприятии перевода одного из текстов молитвенного обращения, записанного в конце XIX в. «...Скорым шагом иди, умной речью проси, к Отцу (Богу) иди, у Бога проси... божий лик Тушоли» [Далгат Б., 1893, с. 109]. Другие переводы молитв оставляют вопрос о связи Тушоли с Богом открытым: «О, от Бога идущая Тушоли, не сделанному бытие дай среди нас, сделанное оставь жить среди нас, скотину плоди и умножай нам» [Шиллинг, 1931а, с. 32]. Зато в сознании народа четко отложилось представление об изнасиловании Тушоли божеством Ерды (вариант: Хагыр-Ерды — 'Скала-ерды'; ср. с «мужской» символикой камня). Местом его обитания считалась одна из пещер, а молитвы, адресованные ему, звучали так: «О Ерды, зайдя впереди, окажи помощь. Идя рядом, окажи нам помощь. Вложи нам в руку необходимое для удара. Военный меч сделай для нас победным, великий Диэлы... Великий Диэлы, у тебя наше дело, великий Диэлы, о золотой Ерды...» Отмечено, что по тексту молитвы, которая даже больше обращена к Диела, трудно судить о характере данного патрона [Далгат Б., 1893, с. 101; Шиллинг, 1931а, с. 36, 37; Мужухоев, 1989, с. 82]. Однако несложно проследить олицетворение в образе Ерды собственно мужской силы [18].

Здесь же заострю внимание на популярности мотива изнасилования в вайнахской мифологии. Так, громовержец Сиели «осквер-

нил» умершую девушку из племени легендарного народа орстхойцев, которая родила дочь Сиели-Саты (дочь Сиели), ставшую покровительницей девушек/невест. В свою очередь прекрасная Хинана — 'Мать воды' однажды, погнавшись за охотниками, была побеждена и изнасилована одним из них [Вертепов, 1903, с. 101; Далгат Б., 1893, с. 122—123; Шиллинг, 1931а, с. 36] [19].

Сведение «жизненных» перипетий женских персонажей мифологии к такому характерному моменту симптоматично. Выступая одинаково потерпевшими от тех или иных воплощений мужской силы (начала), героини пантеона далеко не косвенно олицетворяют собой женское начало; две последние в более частных, специализированных формах, Тушоли — в абстрактной всеобъемлемости. Но свои функции чадородия Тушоли проявляла только при наличии мужского «партнера».

Функциональное единство мужского и женского персонажей (начал) демонстрировал культовый комплекс на Столовой горе и связанная с ним ритуальная практика. Там находились святилища Мятцели (Мят-Сиели — !), Мятер-Диела (или Далтиер) и Сусол-Диела. В установленный день паломники разного пола и возраста поднимались к первому святилищу и под руководством жреца приносили жертвы и совершали моления. После этого ко второму святилищу отправлялись одни мужчины. «На возвратном пути от Далтиера процессию встречают оставшиеся у Мятцели девушки, женщины и мальчики. Участники процессии бросают им галушки (мойчаж); если бездетная женщина поймает галушку, то у нее родится сын». Далее уже женщины покидали мужчин у Мятцели и самостоятельно отправлялись к святилищу Сусоли (Тушоли), где «просили у Бога и у Сусол-дяла детей» [Далгат Б., 1893, с. 106—111].

Схожий мировоззренческий порядок выражал комплекс святилищ ущелья р. Цейдон в Северной Осетии. Первой здесь была постройка в честь св. Георгия (Уастырджи), затем располагались святилища св. Марии (Мады Майрæм) и, наконец, главное святилище — Реком. К последнему женщины не поднимались, ибо оно считалось объектом мужского культа [Мужухоев, 1989, с. 39—40]. В свою очередь, в Пшави непосредственно соседствовали друг с другом, хотя и были разделены рекой, святилища в честь царицы Тамары и Лаши Георгия [Антоний, 1914, с. 20—21].

В этом плане показательна верховная триада традиционного пантеона горцев Грузии, которая не имела ничего общего с православной Троицей и представляла вариант триединства божественных патронов. Ее главой был Мориге Гмерти, возле которого располагались Мзе-кали и Квириа: Гмерти являлся верховным законодателем и порядкоучредителем, что и обозначал его эпитет Мориге (от *риги* — 'порядок'). Мзе-кали ('Солнце-дева') [20] ведала погодой и урожаем. Однако самолично менять погоду она не могла и каждый раз испрашивала на это право у Гмерти. Тем самым Мзе-кали была со-

участницей одной из функций Мориге Гмерти. Подобно ей и Квириа выступал в роли соучастника некоторых функций верховного божества, в том числе награждения «телесных» потомством и приумножения их. В молениях о даровании детей, особо — детей мужского пола, обращались к двум божествам вместе — сначала к Гмерти, затем к Квириа [Бардавелидзе, 1957, с. 5, 10—22] [21]. На основании анализа ритуалов и соответствующих текстов И. А. Джавахишвили приходил к убеждению об олицетворении Квириа божества сексуальной любви и деторождения. Как бы в развитие этой идеи С. И. Макалатия фиксировал в религиозных представлениях мохевцев напарницу фаллического божества Квириа в лице Квирехтиссшвили, которой поклонялись исключительно женщины [Джавахишвили, 1979, с. 57, 64 и след.; Макалатия, 1935, с. 521].

Обобщая сравнительный ряд, справедливо прийти к заключению, что мужская и женская фигуры верхней ступени пантеона являлись своего рода долевыми божествами верховного небесного правителя. Такое триединство подразумевала форма молитвенного обращения: «О от Бога идущая Тушоли, не сделанному бытие дай среди нас...» и т. п., на основании чего среди исследователей возникают сомнения и разногласия о том, кому адресовались молитвы и кто являлся главным божеством пантеона. Конкурентом Деала выступает Галь-Ерды, в документе начала XIX в. фигурирующий в качестве основного небесного патрона ингушей. Показательна адресованная ему молитва: «О великий боже Деала! Да будет на нас милость твоя! Чтобы наш скот стал многочисленным!.. О золотой Галь-Ерды! Кто родился, того сделай счастливым, а кто еще не родился, того тоже подай нам благополучно...» [Алборов, 1928, с. 25]. Текст обращения демонстрирует не только покровительство Галь-Ерды животноводству, но и функцию оплодотворяющего импульса, исходящего от творца, соучастником, долевой функцией которого он, скорее всего, был.

По убеждению абхазов, Бог един, но бесконечно множествен в долях. Каждое явление природы, каждый род, семья и личность имеют свою долю Бога [Джанашиа, 1960, с. 22]. Но и сами «отраслевые» божества выступают в качестве долей верховного, иногда составляя пары. Таковую, в частности, являют Айтар — мужское божество, покровитель скота и его размножения — и Джаджа — женское божество, покровительница посевов. Размежевание патронируемых ими сфер связано с древней, но сохранившейся в позднейшую эпоху традицией разделения труда по принципу пола (и возраста), когда нельзя сказать, что чего важнее. Поэтому каждое из божеств немыслимо без партнера, а моление Джадже могло выглядеть следующим образом: «Ты (обращение как к женщине), составляющая долю Айтар, великая доля нашего великого божества!.. Просим обратить на нас свои сладкие взоры, засветить нам солнцем, полить нам дождем!..» Здесь, как и в случае с Галь-Ерды, наблюдается некоторое превосходство мужского персонажа над женским (последний в аб-

хазском варианте определяется как доля первого и одновременно доля великого Бога; характерно, что сам Айтар именовался семидольным), не ущемлявшее, однако, важности функций женской персоны. Аналогичную взаимодополняющую связь являли параллельные моления Матери-творительнице (*анан*) и Богу-творителю (*ашацанһа*), солнцу и луне и т. д. [Инал-Ипа, 1954б, с. 224, 234; Джанашвили, 1893, с. 46—49].

Схожую парность божественных персон запечатлел грузинский фольклор. Таковы в нем попеременно пасущие лесных зверей женщина и мужчина [Вирсаладзе, 1976, с. 34].

Долевое участие женских персонажей в функциях Бога являла Мзе-кали, посредничавшая в ниспослании людям погоды и урожая. Она исполняла сугубо женскую миссию и потому служила ярким воплощением женского начала. Осетинская Мады Майрæм покровительствовала женщинам в деторождении и девушкам в замужестве. В целом такие же обязанности исполняла ингушская Тушоли, в чьем образе, по выражению Б. А. Алборова, представлено «лишь сугубое проявление чадородных атрибутов» фаллического божества (отсюда якобы и ее имя, производное от *сус* — 'фалл') [Алборов, 1928, с. 25].

Женская и мужская фигуры верхней ступени пантеона, воплощавшие две стороны главной функции демиурга, два «божьих лика», как две дуги, расходились от него. Но, каждая пройдя свой путь полуокружности, в нем же и сходились, верша Его волю творения. «Бог есть творец мира, черта, кажется, чуждая прочим чеченским богам. Когда Бог создал небо и землю, то сказал: „По небу-то я буду ходить, а кто же будет ходить по земле?“ После этих слов Бог сжал землю в одной руке и образовалась женщина, сжал в другой — и образовался мужчина. Мужчина образовался на востоке, а женщина — на западе... Создав людей, Бог сказал: „Должно быть, этот мужчина и эта женщина будут мужем и женой“» [Далгат Б., 1893, с. 128]. Бог — создатель и он же создание, соединяя две половины, объединяет и все сущее.

К близкому выводу на основании анализа археологических материалов Древней Грузии приходит Я. А. Киквидзе. По его мнению, соединение женского и мужского начал в культе плодородия (изученном, в частности, на символике очага) имело результатом появление третьего компонента культа — плода, выражавшего компромисс борьбы двух начал за первенство. Возникало одно божество, в определенной степени подобное христианскому триединому Богу, которое «в зависимости от того, какая из противоборствующих сторон превалирует, имеет ее пол и стоит ближе к ней... В зависимости от того, какую функцию ему придется выполнить, оно может принять и женское естество, или же может произойти обратное явление: выполняя функции божества женского пола, оно может изменить природу самой богини... Такие противоречивые явления — результат

диалектического развития самого культа плодородия» [Киквидзе, 1988, с. 183].

Принимая данный вывод в качестве рабочей гипотезы, посмотрим, насколько рельефно запечатлелись в истории прецеденты означенных метаморфоз.

В ряду таковых отмечу известные, точнее — реконструируемые факты преображений. Один из них являет Мэзытхьа — Мэзгуащэ адыгов. Первое имя означает «бог лесов», второе — «хозяйка леса». В этнографической действительности преимущественно был известен хозяин лесов и охоты рогатый Мезитха, восседавший на золотощетинном кабане. Ему подчинялись стада оленей, которых доили «какие-то девы». В некоторых этнических подразделениях адыгов Мезитха выступал в женском качестве [Сталь, 1900, с. 107; Хан-Гирей, 1842, № 1]. Исследователи склонны предполагать первоначальную женскую природу божества (иногда считая его астральной напарницей громовержца Шибле), которое в условиях патриархата трансформировалось в фигуру мужского пола [Аутлев, 1965, с. 195; Мижаев, 1973, с. 62—63]. Вероятно тем же объясняется, что покровительница пчеловодства и семейного благополучия Мерием или Мерем у одних этнических групп адыгов величалась Матерью великого бога (и соотносилась с образом христианской Марии), а у других — обретала черты мужчины [Ан, 1940, с. 16; Люлье, 1991а, с. 330].

Изменения в пантеоне, в целом близкие описанным, имели место в религиозной жизни абхазов. Напомню о «священной силе» Дыдрипша, носившей женское имя, но представлявшейся мужчиной. Эволюцию главного божества *анцэа* Н. С. Джанашиа реконструирует следующим образом: от первоначального женского образа к значению «матери» во множественном числе (*ан* — 'мать', *цэа/ рацэа* — 'много') и в итоге — к одноименному богу в мужском роде [Джанашиа, 1960, с. 21, 23].

В дохристианских культах грузин исследователи также усматривают схожие процессы. Это, например, вытеснение женского божества — хозяйки зверей Дали мужским божеством Беришвили или восприятие воинствующим божеством Гиорги-Нагвармшвериени функций божества плодородия Самдзимари с последующим вытеснением ее с «Олимпа» [Очиаури, 1950, с. 7; Чиковани, 1966, с. 39—40].

Примеры нетрудно умножить, но ограничусь сделанными. Констатирую, что узурпация функций божеств-женщин божествами-мужчинами и преображение одних в других при соответствующих общественных условиях, вероятно, действительно имели место. Означенное не могло не видоизменить местные пантеоны, перераспределив в них женскую и мужскую доли. Однако такая корректировка вряд ли существенно преобразила всю религиозную систему, в том числе и систему функций основных божеств. Как свидетельствуют приведенные материалы, отношения между женскими и мужскими фигу-

рами пантеонов носили скорее взаимодополняющий, нежели враждебный характер и их функции были немыслимы друг без друга.

Опосредованно с этим связан вопрос о Великой богине-матери. Ее образ фиксируют в древних писаницах Дагестана, где она изображается в широкой клетчатой юбке, в позе оранта в окружении различных животных и змей. Полагают, что местный персонаж — богиня плодородия связан с образами шумеро-вавилонской мифологии, конкретно — с богиней Иштар, а отголоски его почитания сохранила фольклорная Алпаб/Албаслы [Котович, 1976, с. 63—65]. В грузинском фольклоре черты Великой богини отмечают в повелительнице природы, зверей Дали и также соотносят ее с Иштар или Инаной [Вирсаладзе, 1976, с. 87, 125].

В. В. Бардавелидзе Великую мать Нану назвала богиней возрождающейся природы и плодородия, связывая ее образ с солярной символикой. Исследователь считала, что пережитки культа сохранились в виде верований и обрядов, связанных с детскими эпидемическими заболеваниями (оспой, корью). Батонеби — 'господа' у равнинных грузин и добилни — 'посестримы' у хевсур, по мнению Бардавелидзе, являлись детьми Наны и долевыми божествами солнца. В отличие от обычных иконографических изображений «великих матерей», держащих младенцев у груди или на коленях, Нана, как богиня женского начала, рисовалась народу в образе матери, качающей золотую люльку и сладким голосом убаюкивающей лежащего в ней младенца. «Будучи покровительницей плодородия, Нана тесно увязывалась с растительным покровом земли и влагой, была богиней пробуждающейся природы и любви» [Бардавелидзе, 1957, с. 78—86, 93, 107—112, 171].

«Великой матерью», «великой госпожой», защитницей народа называли богиню Анахит армяне. В ее ведении находились плодородие и любовь, а сама она считалась «матерью целомудрия», дочерью или женой верховного бога Арамазда. Некогда ее культу был присущ оргиастический характер, позднее утраченный. С Анахит связана богиня Астхик, первоначально, возможно, составлявшая с ней одно целое, но самостоятельно почитавшаяся в качестве богини плотской любви и воды. С культом последней связан праздник вардавар. В формировании образов этих богинь заметно сказалось влияние Ирана [Ерицов, 1874, с. 18—20; Эмин, 1864, с. 14—21].

Подобные сведения якобы вполне определенно говорят о существовании в домонотеистических верованиях народов Кавказа культа Великой матери, который сложился не без сторонних воздействий. Однако вопрос не столь прост, как кажется, что признают разные исследователи.

Например, Я. А. Киквидзе оспаривает тезис В. В. Бардавелидзе о причастности батонеби к культу плодородия и Великой матери Наны и отмечает в целом очень слабое проявление в быту и сказаниях грузин культа последней в силу его древности. Приписывание же

ему археологами большой части ритуальных атрибутов он объясняет научным авторитетом В. В. Бардавелидзе и неверным истолкованием выдвинутых ею научных положений. В свою очередь, сам Я. А. Киквидзе предлагает следующую интерпретацию развития религиозной системы в Древней Грузии. Заметный рост удельного веса женщины в культе плодородия, наблюдавшийся с середины 2-го тыс. до н. э. (свидетельство чему — женские статуэтки) и, вероятно, связанный с влияниями из Передней Азии, не привел к формированию культа богини плодородия, подобной Иштар или Кибеле. К этому времени в Грузии сложилась иная система, а именно упомянутого триединства с центральной фигурой — плодом, который представал в мужском обличье. Позднее, с трансформацией в ряде локальных традиций племенного божества в бога-воина, функцию плодородия он уступил женскому божеству, из которого мог сформироваться образ самостоятельной богини [Киквидзе, 1988, с. 230—233].

И. М. Дьяконов, проанализировав архаические мифы населения большой части Старого Света, приходит к выводу о глубокой ошибочности «отнесения археологами всех фигурок обнаженных женщин к категории „богини-матери“ и отнесения исследователями мифологии всех женских мифических фигур к той же именно категории: функция побуждения мужчины к половой агрессии (и вообще к агрессии) и функция „гнездовития“, с рождением и выращиванием детей, а также охраны очага, — совершенно различны. А раз они различны, то и функциональные движители... тоже неодинаковы... Справедливо... различать в мифологии и в пантеоне (а также в культе и даже в быту) функцию „резидентки“ (матери, супруги) и функцию „девы“ (что, конечно, надо понимать не как „девственница“, а шире — как „дева-воительница“, создающая импульс к агрессии и преодолению препятствий)». Из названных выше имен к «матерям-резиденткам», воспитывающим и оберегающим детей до перехода их в отрочество, Дьяконов относит Кибелу, а Иштар и Инану причисляет к богиням-девам, девам-воительницам. Последние могли быть родовспомогательницами (они же иногда — демоны болезней, как львиноголовая Ламашту в Вавилонии), реже способны родить (хотя их дети обычно не фигурируют в их культе и как бы «не считаются»). Тем не менее отождествлять богиню — деву-воительницу с божеством плодородия неверно. Связь между ними, по определению автора, более сложная. Девы-воительницы лишь косвенно вовлечены в мифологический и культовый цикл плодородия, из их функций уходит оказание помощи в случае бесплодия, которую берут на себя «мужская» магия и фаллические божества [Дьяконов, 1990, с. 88—89, 122, 159—160, 165—170] [23].

Что же можно сказать относительно кавказских вариантов женских образов пантеона и мифологии с учетом таких общих коррективок? Очевидно, это будет слабо выраженная рельефность черт «матери-резидентки» даже в Великой Нане и явное превалирование

функций дев-воительниц. Женские персонажи потому часто и становятся жертвами изнасилования, что функционально они побуждают мужские персонажи к половой агрессии. Состоя в возрастном классе дев, они покровительствуют девушкам (сверстницам, «сестрам»), и эта их обязанность переходит к виновнику их несчастья — громовержцу Сиели [Далгат Б., 1893, с. 122]. В свою очередь, помощь от бесплодия, а также ниспослание животворящего дождя население ожидало от фаллического памятника кобыл-кэры, а не от Тушоли. Так же и культовая антропоморфная пластика, запечатлевшая женские образы, несет в себе почти исключительно сексуальную («агрессивную»), а не материнскую символику, иногда представляя обнаженных дев восседающими на коне («амазонками») (см.: [Марковин, 1986]).

В целом функции матери, попечительницы детей и домашнего очага, в кавказской мифологии и культе выписаны слабо. Образ матери получается расплывчатым, так как он передал титул и функции многим персонажам. Помимо «матери очага/огня», это в основном покровительницы природных стихий — «мать/госпожа ветра», «мать/госпожа воды», «мать солнца», «матери» вьюги, тумана, дождя и др., наконец, «мать болезней». Выделяется среди них «мать земли»/«матерь места». Кумыкам она (Ер-анасы) представлялась очень большой и высокой женщиной, ноги у нее были велики, а шаги огромны. Когда Ер-анасы намеревалась сделать добро, земля наполнялась пшеницей, всего бывало вдоволь и люди становились богатыми [Мифология, 1984, с. 163]. Можно предположить, что эти «отраслевые» божества являлись долевыми функциями единой Матери. Но и при таком варианте образ Великой матери получается малоконкретным, что, возможно, свидетельствует о его крайней архаичности.

К допустимости подобного мнения косвенно склоняют легенды о творении земли. В их чеченском варианте Бог первой создал женщину, а мужчину — вторым. Равно в легенде даргинцев первой на земле появилась женщина. Не захотев жить одна, она обратилась к Аллаху с просьбой послать к ней живое существо. Аллах послал змею. Между женщиной и змеей возникли спор и борьба за главенство, из которых женщина вышла победительницей. То же произошло, когда Аллах послал льва. И только третий посланец Бога — мужчина сумел одолеть женщину. «И она воскликнула, что это и есть тот, кто ей нужен» [Мифология, 1984, с. 162].

Подобная трактовка допускает мысль об узурпации патриархальным обществом прав женщины, в том числе ее прерогатив в идеологической сфере, в культе. Однако и такая посылка грешит умозрительностью.

Реконструкции лингвистов с собственным подходом к соотношению женского и мужского тоже не вносят ожидаемой ясности в вопрос. Н. Ф. Яковлев прослеживал в севернокавказских языках первоначальное наличие лишь возрастных детерминативов (производ-

ственное равноправие полов, по его мнению, дало основание для легенды об амазонках), половые же детерминативы появились якобы позднее и обусловили парные термины «отец — мать», «брат — сестра» и т. п. [Яковлев, 1930, с. 163, 170, 171]. А. Г. Магомедов и М. Г. Гаджиев, анализируя грамматические классы дагестанско-нахских языков, задаются вопросом о природе противопоставления названий субъекта и объекта действия по принципу «кто» (личность) — «что» (предмет) и приходят к следующим результатам. В исходной лингвистической организации в понятие «кто» входили названия божеств и к ним добавлялись названия верховных служителей культов божеств (мужчин), мужчин верховного статуса и верхних ступеней в социальной иерархии; названия же всего остального объединялись понятием «что». Приравнивание названий божеств к названиям мужчин предполагало их мужское обличье, но отнюдь не приравнивание к собственно мужчинам. Облик мужчины имело и верховное божество. Восприятие понятия «кто», связанного с мужчиной как представителем конкретного биологического вида, определило распространение его на женщин, но с грамматическим показателем, отличным от показателя названий мужчин и божеств. С введением дополнительного («женского») показателя к нему оказались присоединенными названия культовых живых существ и культовых объектов неживой природы, а в итоге в одном грамматическом классе с женщинами оказались названия всех живых существ. Исключение составили названия мужчин и божеств, сохранившие собственный класс ([Магомедов А., 1995]; другую точку зрения на историю развития лингвистической системы классов указанных языков см.: [Климов, 1986, с. 103—104]).

Данные этнографии, а также археологии трудно напрямую сопоставлять с материалами лингвистики. Тем не менее, опосредованная связь между ними существует и данные языка способны помочь уточнить акценты в вопросах истории общества.

Если отсутствие половых детерминативов в исходных формах языка действительно имело место, то уже в относительно скором времени положение должно было измениться. Несовпадения общественных функций людей разного пола имели столь же весомую обусловленность, что и различия по возрасту, так как общественное бытие предполагает и добывание средств к существованию и воспроизводство себе подобных, где роли мужчин и женщин неодинаковы. Другое дело, каким образом происходили изменения. По мнению указанных исследователей, строй языка зафиксировал ранжированность, при которой на высшей ступени вместе с божествами оказались мужчины, а на следующей — женщины, якобы лишь со временем соотнесенные с культовой атрибутикой, а позднее объединенные со всеми живыми существами кроме мужчин и богов. Логика подобной эволюции явно не совпадает с концепцией идиллического матриархата и с его отражением в мифологии и культе — об-

разами Великих матерей. Лингвистические материалы подтверждают сомнения в обоснованности возвеличивания центральных женских фигур пантеонов до уровня родительниц и попечительниц сущего. По крайней мере, такой скепсис правомерно высказывать относительно подавляющего большинства известных женских образов. В свою очередь, этнографические, да и археологические материалы, сообщая оттенок ранжированности мужских и женских фигур пантеонов, не абсолютизируют его, так же как не дают они оснований допускать «подтягивание» женской фигуры до уровня мужской, ибо общественный уклад в своей прогрессии склонялся к подчинению женщины мужчине, а не наоборот. Здесь же правомерно вспомнить и давно подмеченную закономерность — преображение образа женщины-прародительницы в деву-воительницу вслед за перевоплощением мужского божества плодородия в божество войны. Этот тезис существенно корректирует выводы И. Я. Киквидзе.

Комплекс данных поздних эпох фиксирует в целом равноправное, долевое участие обеих фигур в образе и функциях главы пантеона. Без них он терял выразительность и дееспособность, они были его правой и левой рукой (равно соответствующими ногами, так как «приходил», «спускался» к людям он через них), а сам являлся головой — «порядкоучредителем». Нет веских оснований считать центральное божество и плодом отношений мужской и женской ипостасей Бога. Их самодостаточное триединство, подразумевавшее постоянство в мироздании и всеединость творения, не требовало конкретизации в дополнительном субъекте. Центральная фигура, разделяясь на две части, через них и воссоздавала собственную целостность.

В подобном контексте правомерно рассматривать следующие свидетельства. «Из христианских понятий у ингушей замечается понятие о Боге в трех лицах... Они клянутся тремя великими лицами, но не могут себе объяснить, что это за великие лица, которые они произносят на каждом шагу» [Ахриев, 1871, с. 2]. Другой автор по тому же поводу говорил о Боге в трех ипостасях [Ковалевский М., 1890а, т. 1, с. 152].

Традиционный культ являл сбалансированную систему мужского и женского соучастия. Ведущие позиции мужчин в отправлении ритуала в большой мере выражали внешнюю сторону дела, за которой скрывалась другая сторона. Параллельность сторон обусловливала их несхожесть, часто принципиальную, но не конфликт и борьбу. Поэтому каждая среда могла по-своему именовать верховное божество и его атрибуты, по разным поводам вспоминать имя Бога (примеры см. в предыдущих параграфах), т. е. подходить к нему как бы с разных позиций, не соперничая между собой при общении с ним. Нотки противостояния видны в распределении обязанностей, когда только лица мужского пола становились служителями официального культа (исключения были крайне редки) (см., напр.: [Вертепов, 1892, № 52]), а женщины посвящали себя служению «теневой» сакрально-

сти, но обе социальные ниши имели равновеликое значение в жизни общества. Потребность придания модели макрокосма сбалансированности вызывала появление фигур «отца воды», «хозяина земли» и «хозяина стонов», параллельных «матерям» воды, земли и болезней, или — проще — «господина мужа матери воды» [Баранов, 1897, с. 47—48; Булатов, 1990, с. 117; Джанашвили, 1893, с. 41, 42]. Однако за этим стоял принцип симметричного моделирования структуры, а не функциональная необходимость.

* * *

Одновременно с закреплением за женским сообществом в целом особой роли в культе и календарной обрядности специальные функции в них были отведены конкретным возрастным категориям женщин. Большинство приведенных примеров являет образчики именно такого положения вещей. Участие в обрядах групп девушек и женщин разного возраста обусловливалось семантическим контекстом ритуала, для которого в конкретном случае было важно вовлечение в действо тех или иных особенностей женской энергетики. Ее активное состояние часто оказывалось несовместимым с концепцией культового действа, и в ритуал вовлекались лица, истратившие свою силу, и те, у которых она оставалась еще невостребованной, т. е. старухи и девушки (схожая закономерность имела место и в мужской среде, что лишний раз свидетельствует о параллельности женского и мужского в культуре).

> Созереш, или Сретение Господне, — писали о закубанских черкесах, — торжествовали следующими обрядами: накануне, в вечернюю пору, в дом их молитв входила одна новобрачная молодая женщина, богато убранная, с зажженною свечой в руке... и, осветя дом, становилась у запертых дверей; но во все время пребывания в молитвенном доме не должна была отвращать лица от востока. Тем временем у дверей собирался народ. Хромой старик с палкой, усаженной восковыми свечами, подходил к той двери и говорил: «Ай, Созереш... отверзай нам двери». Народ единогласно повторял эти слова, и когда молодая женщина отворяла двери, тогда старик со всем народом входил в дом, зажигал на палке свечи и читал молитвы. Потом в молитвенном доме и вне оного раскладывали костры, народ расходился по своим жилищам с зажженными свечами и ими каждый зажигал у себя свой костер.
>
> [Хазров, 1846, № 40]; см. также: [Савинов, 1850, № 8, с. 8]

Согласно преданию, поводом для основания святилища Болам-Диала в Ингушетии явилось следующее происшествие. Однажды у поднимавшейся в горах девушки неожиданно закружилась голова, и она выкликнула имя Бога. «Вдруг все покрылось непроницаемым туманом, а когда он рассеялся, на голой до того песчаной почве зе-

ленела сочная трава». По этому поводу в данном месте было возведено святилище, и с тех пор ежегодно во время покоса возле него устраивалось празднество. Особые функции в ритуале помимо жреца (*цайн-саг*) исполняли выбранные им три девушки и шесть женщин. Старшая из девушек являлась главной помощницей жреца [Далгат Б., 1893, с. 97—98].

Там же, в Ингушетии, празднества развивались по строго установленному церемониалу:

> Накануне дня праздника он (жрец. — *Ю. К.*) делает распоряжение, чтобы все взрослые девушки поутру на другой день собрались на назначенный пункт; сюда же спешат и все мужчины, желающие принять участие в торжественном шествии. Когда весь этот люд соберется, жрец-церемониймейстер выбирает из присутствующих самую красивую девушку и предлагает ей идти впереди, а сам идет за нею, держась за ее платье; примеру жреца следуют и другие. Таким манером составляются пары, которые, одна за другою, отправляются к назначенному для празднества священному месту.
>
> [Грабовский, 1870, с. 17—18]

Несколько отличающийся порядок шествий фиксировали на празднике, устраивавшемся кистинами и галгаевцами у высокогорного святилища Тамыж-Ерды. До половины пути поклажу с припасами для жертвоприношения и пиршества везли на лошадях и ослах, а далее их на своих спинах несли женщины и девушки. «Восхождение на скалу по тропе совершается в таком порядке: впереди идет главный жрец, за ним лучшая честнейшая девушка, за которой следует почтеннейший человек, за этим опять женщина, за женщиною мужчина и т. д. и все они до самого последнего держатся за подол платья друг друга». В святилище во время совершения жрецом молений девушки исполняли песни в честь Тамыж-Ерды ([Головинский, 1878б, с. 253—254]; см. также: [Ахриев, 1871, с. 11—15]).

В приведенных примерах религиозных треб главной или единственной напарницей жреца являлась девушка (новобрачная). Среди критериев, определявших ее выбор из числа претенденток, значилось: «лучшая честнейшая» и «самая красивая» (вспомним пшавских девушек моцминдари, чье имя производно от *цминда* — 'чистый'). Оставляя в стороне вопрос о вероятности предназначения избранниц божеству (ср. с преданиями о браке таких девушек с небожителями), выделю прерогативы девушек в культе. В контакт с божеством под мужским «руководством» в лице жреца входили те, чей фертильный потенциал, будучи готовым к реализации, еще не успел себя проявить.

Женщины, познавшие мужчин и ставшие матерями, т. е. активно использующие свою энергетику, не столько отводились на второй план священнодейства, сколько обретали автономию в ритуале. В надлежащие праздники они выпекали хлебцы, имевшие вид жи-

вотных, размножения которых желали, мукой, золой и т. д. наносили изображения тех же животных, а равно астральных объектов и др. на предметы домашнего обихода, лари с мукой, руки и лица домочадцев и т. п. (см., напр.: [Бардавелидзе, 1957, с. 121—122, 164, 204]). Наконец, именно они, являясь большинством всех представителей женского пола, составляли с мужчинами обрядовые пары и вереницы «идущих к Богу», как в последних примерах.

Женщины старшего и старческого возраста, пережившие означенный цикл, формировали собственный корпус религиозных знаний и практики. В дополнение к уже звучавшим примерам укажу на исполнение избранными старухами функций инициирования юношей, посвящения их в члены тайных обществ, а также обязанностей «хозяек» мужского дома — святилища, что соотносило их фигуры с прародительницами и едва ли не с тотемными предками (см.: [Акаба, 1984, с. 92—93, 112; Бардавелидзе, 1932, с. 18, 48; Патейпа, 1912, № 7, с. 108—109, № 8, с. 125]). Здесь на новом витке имело место пересечение женских и мужских миссий в культе: в отличие от девушек, которых в контакт с божеством вводили жрецы, в отличие от женщин, вершивших параллельно с мужчинами религиозные требы, старухи сами являлись проводниками юношества в сакральную область.

§ 8. Демонология

В карачаевских, балкарских, осетинских, ингушских и чеченских селениях часто можно услышать рассказы о женщинах, превращающихся в волчиц. Обычно действие рассказов связано с конкретными лицами, жившими несколько десятков лет назад. Сюжетная канва строится на факте обнаружения мужчиной (мужем) превращения соседской женщины (жены) в волчицу. Происходит это следующим образом. Мужчина, случайно оказавшись ночью возле реки, становится свидетелем того, как женщина, предварительно раздевшись и окунувшись в воду, катается по речному песку и оборачивается волчицей. Подобную процедуру женщина проделывает еженощно и в волчьем обличье нападает на овец, домашнюю птицу. Проявляет она и страшное пристрастие к детям, у которых может сосать кровь, а то и задушить. Во время этих акций женщины-оборотня мужчине удается найти и спрятать ее одежду. Утром оборотень вновь принимает облик женщины, которая, не найдя собственной одежды, вынуждена возвратиться домой голой. Потеря одежды становится причиной утраты женщиной способности превращаться в волчицу. В карачаево-балкарских версиях дополнительно фиксируется способность женщин превращаться в кошек, других животных. Такие оборотни в карачаево-балкарской среде называются *обур*, в вайнахской — обычно

елбыс, у осетин — *курисдзау* и *къулбадаг ус* [Баранов, 1897, с. 46—47; Джуртубаев, 1991, с. 36; Чибиров, 1989, с. 25, 26, 54; ПМА, № 1651, л. 14 об—15, 31 об.].

Аналогичный сюжет встречается в фольклоре азербайджанцев и армян. В азербайджанском варианте поверья волчья шкура падает на женщину ночью с неба, когда та выходит во двор помыться. После этого она еженощно превращается в волчицу и похищает детей, а некоторых из них съедает. Избавление женщине от этой злой участи приходит после обнаружения и уничтожения (сжигания) людьми волчьей шкуры. В армянском варианте, в целом почти не отличающемся от азербайджанского, еще большее внимание акцентируется на страшном пристрастии женщины к детям: «Сначала поедает своих детей, от мала до велика, а потом забирается к родственникам, соседям и наконец без всякого разбора куда попало... она ловко перескакивает через самые высокие заборы, незаметно подкрадывается к ребенку и, как бывшая мать, замечательно ловко распеленывает ребенка и уносит». Избавление женщины от способности к оборотничеству, кроме сжигания людьми волчьей шкуры, приходит и само по истечении семилетнего срока [Азербайджанские сказки, с. 260—261; Бунатов, 1893, с. 175].

Другие кавказские варианты поверий об оборотнях представляют иную модель сюжета. Так, Хан-Гирей, имея в виду предания адыгов, писал следующее:

> Думают, что люди (обоего пола. — *Ю. К.*), имеющие связь с духами, могут превращаться в волков, собак, кошек и ходить невидимо. Их называют *удди* и приписывают им медленные детские болезни, головную боль, внезапно случающуюся, падеж телят, ягнят и вообще скота, который они будто бы сглазили. Наконец, несчастных колдунов подозревают даже в умерщвлении их собственных детей. Есть поверье у некоторых черкесских племен, что удди в известную весеннюю ночь слетаются на гору, которая называется Сброашх... Они приезжают туда верхом на разных животных, домашних и диких. Там пируют они и пляшут всю ночь, а перед рассветом, расхватав несколько мешков, из которых в одном заключен урожай, а в другом находятся разные болезни, разлетаются по домам...
>
> [Хан-Гирей, 1989, с. 157]

Однако в адыгской среде бытовала и иная версия представлений об этих коварных существах. В частности, А. Т. Шортанов отмечает, что все удды — женщины и «выступают прежде всего против мужских персонажей... действуют главным образом в ночное время». В большинстве случаев удды появляются в виде кошки и оказываются вампирами; одновременно местным жителям они представляются сухонькой беззубой старушкой, сгорбленной и суетливой. Согласно этой версии поверий, уддами становятся одряхлевшие старые женщины и вдовы, с которыми произошло что-либо невероятное — не-

сколько выкидышей подряд, падеж скота, пожары и т. п. (лишь у шапсугов удды иногда представляются мужчинами). Главным противником уддов-кошек являются собаки, сопровождающие, как правило, героев [Шортанов, 1982, с. 180—186]. К. Ф. Сталь сообщал также данные о способе изгнания из бедных женщин вселившегося в них злого духа. Старушку сажали между несколькими кострами и «парили у огня». Если она не сознавалась, то существовал более радикальный способ ее очищения — убивали собаку или волка, «вынимали из него утробу и, заткнув ее на ветку терновника, насильно вводили в рот мнимой ведьме... тернием и волчьей утробой прочищали ей горло. Тогда ведьма считалась очищенною...» [Сталь, 1900, с. 113].

Близки представлениям адыгов об уддах поверья грузин о враждебных людям существах *куди*. Среди тушин бытовало убеждение, что «люди, особенно женщины, бывают оборотнями, *кудьям*, могут принимать вид разных животных: кошки, волка и т. п.». По поверьям жителей Кахети, в ночь под Великий четверг Великого поста *кудианеби* — 'хвостатые' отправляются верхом на кошках на свое годовое собрание для выбора главы. С целью обезопасить себя от враждебных действий куди местные жители совершали специальный обряд. Схожие верования бытовали среди гурийцев и абхазов. По представлениям месхов, кудианеби могли становиться девочки, над которыми не был совершен обряд крещения до дня ежегодного сбора оборотней ([Берзенов, 1850а, № 33; Мамаладзе, 1893, с. 63—67; Хаханов, 1891, с. 12; Цискаров, 1849, № 11; Чурсин, 1905, с. 38—39] и др.).

Параллельно с этим мотив перевоплощения в волка, подразумевавший использование приемов ритуального маскирования, в кавказской традиции как части традиции евразийской отчетливо связывался с миром мужчин и через него — с мужскими союзами. Мужские «братства» устраивали праздники в честь покровителя волков. Отправляясь на охоту или в поход, мужчины возносили ему молитвы, приносили жертвы. Волков запрещалось убивать, но если все же случалось, то это сопровождалось особыми процессиями, организовывавшимися мужчинами. Покровитель волков нередко выступал патроном юношеских инициаций, в которых волку отводилась роль тотемного предка, уносящего души мальчиков. Помимо указанного волк был связан с солярным, животноводческим и аграрным культами. Это обусловливало табуирование его имени, для чего местные лексемы заменялись иноэтничными. Известны также примеры отождествления с ним эпонимного героя (подробнее см.: [Карпов, 1996а, с. 149—166]). Подчеркну еще раз, такими качествами волк наделялся при органичном сочетании с мужской ипостасью. При соединении же его образа с женской плотью, в нем, точнее — в волчице, зримо преобладали демонические свойства. Редкое исключение из поздних реалий являет словесная формула вайнахов — «волчица щенится в ту

ночь, когда мать рожает чеченца» [Услар, 1868, с. 10], которая в XIX в. была лишь поэтической метафорой, но безусловно восходит к фигуре тотемной волчицы. Впрочем, подобную волчицу и оборотней разделял огромный интервал.

Оборотничество как явление мифологического порядка широко представлено в традициях разных народов. Например, в верованиях румын оборотнем-волком становятся мертвец или его душа, принимающие облик волка; ребенок, умерший некрещеным или родившийся в сорочке и т. д. В этих данных просматривается связь оборотней с потусторонним миром, согласованная с представлениями о сопровождающем умершего человека на тот свет волке и с обрядами погребального цикла, призванными помешать превращению покойника в оборотня. Оборотни проявляют свойства вампиров, нередко предпочитая кровь детей, а также убивают детей, отбирают молоко у женщин и т. п. [Свешникова, 1979; 1990]. Из достаточно многогранных представлений восточных славян об оборотнях упомяну лишь приписывавшиеся им наклонности пить младенческую кровь, пожирать детей, «выкрадывать из утробы спящей матери ребенка» и т. п., а также сборища ведьм на Лысой горе, куда они съезжались не только на помелах, но и на конях, волках, собаках [Афанасьев, 1869, с. 462, 518].

Помимо связи оборотней с хтоническими силами практически во всех вариантах (кавказских и некавказских) поверий о женщинах-волчицах и семантически близких им ведьмах, разъезжающих верхом на волке, прослеживается страшное пристрастие оборотней к детям — они пьют младенческую кровь, поедают детей либо уносят их с собой. Подчеркнутое внимание к этому свойству, очевидно, может дать ключ к уяснению природы странных волчиц.

В демонологических поверьях как народов Кавказа, так и народов Средней и Передней Азии особое место занимает образ дикой, живущей в лесу или в горах женщины огромного роста, чрезвычайно полногрудой, с безобразным или звериным лицом и когтистыми пальцами, также проявляющей нездоровый интерес к детям. Она часто появляется при родах, причиняет вред роженице, стремится накормить ребенка грудью, может унести его с собой, убить и даже съесть. Во всем обозначенном ареале этот страшный женский персонаж имеет практически одно имя — Алмасты/Албасты (здесь же: грузинская Али и азербайджанская Ал-анасы).

Среди различных интерпретаций образа Алмасты выделяется версия Г. А. Кислякова и Д. И. Эдельмана. Концепция исследователей основывается на прослеживаемой в ряде регионов Азии закономерности смены трактовки образов мифологических персонажей одной этносреды на противоположную трактовку в этнокультурной среде, враждебной первой. В качестве примера показательна трансформация «девы» в «дива». Аналогично и образ Алмасты в характерном для него качестве, по мнению указанных авторов, сложился в ре-

зультате подобной метаморфозы, исходным вариантом чему послужило божество древнего Элама, покровительница женщин — Ламассу. Во враждебной эламитам аккадской среде ее образ приобрел демонические черты, она стала представляться существом с головой львицы или птицы. В заклинаниях о ней говорилось: «Она свирепая, она ослепляющая, она волчица...» В Древней Месопотамии ее имя было представлено в форме Ламасту/Ламашту, а среди ее антагонистов выделялись собаки, которых она якобы остерегалась. Кисляков и Эдельман полагают, что «именно враждебная эламитам аккадская интерпретация эламского божества вместе с ассирийской передачей его имени распространилась на соседние с Двуречьем области Древнего Востока», а более «широкая диффузия рассматриваемого имени была обусловлена последовавшим позднее распространением ислама и связанной с ним миграцией населения». Для целей настоящего экскурса в данный вопрос примечательно и следующее замечание авторов: «Небезынтересно отождествление этого образа с волчицей, бытовавшее в древней Месопотамии и, возможно, отразившееся в поверьях, согласно которым Алмасты боится собак. Этот факт может свидетельствовать о том, что данный культ, в свою очередь, отразил более древний культ тотема-волчицы, кормящей человеческих детей» [Кисляков Г., 1979, с. 61—63].

Приведенные кавказские материалы в целом укладываются в рамки обозначенной схемы трансформации образа женского божества, хотя и наделены известным своеобразием. В них прослеживаются две линии преображения, дающие два конечных варианта образа, частично совмещающихся между собой.

Первый вариант — это *удды* (*уды*)/*куди* адыгской и грузинской мифологических традиций, неизменно сопутствуемые волком, собакой, кошкой или наделенные способностью преображаться в них. К удам/куди примыкает образ женщин-оборотней (волчиц) из поверий других народов Кавказа. Адыгскую и грузинскую лексемы любопытно сравнить с лексемой *кудес* в русской традиции, относительно которой А. Н. Афанасьев писал следующее:

> По русским поверьям, вовкулаки бывают двух родов: это или колдуны, принимающие звериный образ, или простые люди, превращенные в волков чарами колдовства... Одно из названий, знаменующих волшебные чары: «кудеса»... служит для обрядового ряжения, окручивания в мохнатые шкуры: «кудес», «кудесник» — замаскированный человек.
>
> [Афанасьев, 1869, с. 526—527, 530]

Во всех трех лексемах: *уды*, *куди*, *кудес* просматривается общая основа, а сами значения терминов, функционировавших в системе мифологизированного пространства, предстают однопорядковыми. Данные обстоятельства позволяют выйти за рамки предположения о случайном характере совпадений. Этимологически указанные слова,

очевидно, восходят к индоевропейской лексеме *qe(o)udh, qudh, kheudh* — 'покрывать', 'скрывать', давшей фонетически близкие формы в греческом, латинском, англо-саксонском языках, санскрите со значением 'сокрытое', 'фокусник', 'обманщик'. В древнерусском и русском языке *кудесник* имеет значения 'чародей', 'волхв', 'колдун', 'ряженый' и др. Прямое значение грузинского *куди* — 'хвост', производные от него *кудиани* — 'имеющий хвост', 'хвостатый' и в переносном значении 'ведьма'; *кудианоба* — 'чародейство', 'колдовство'; *кудури* — 'бесхвостый', 'чародей', 'колдун'. Адыгское *уды* означает колдуна, колдунью (см. [Карпов, 1993б], там же библиография).

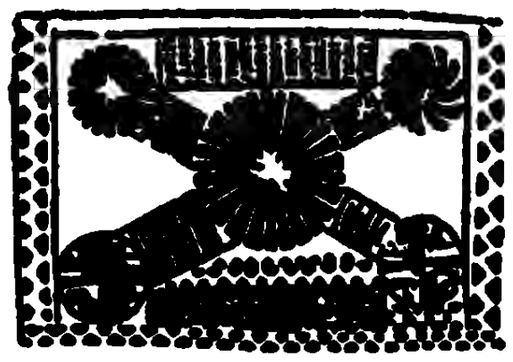
Следовательно, семантика груз. *куди* и адыг. *уды* однозначно вводит в круг представлений о чародеях-колдунах, обладающих способностью перевоплощаться, оборачиваться посредством использования некоего покрытия. Примечательной особенностью функционирования данных лексем в мифологизированной среде было их значение 'хвостатые'. Термин неконкретный, иносказательный. В этом своем качестве он сопоставим с используемым рядом народов Дагестана тюркским термином *жанавур* — 'животное', 'зверь' в условиях табуированности оригинальных местных лексем, обозначающих волка [Аджиев, 1988, с. 74; Исаев, 1988, с. 64]. Можно предположить, что параллельно со «священным» животным — волком табуироваться могли и обозначения нечистых сил, в том числе зверей, чей облик они принимали. Не исключена в данном случае и связь с персидским словом *худа* — 'бог', 'господь', 'повелитель', адекватно воспринятым азербайджанской и лезгинской средой [Гаджиев Г., 1984, с. 91] [24].

С позиций семантического и социокультурного анализа оборотничества женщин, принимавших облик волчиц, а равно собак и кошек, настоящий пример может быть оценен в качестве одного из вариантов параллелизма и дихотомии мужского и женского. Тогда как сакральное животное — волк, функционально связанное с различными культами, коррелировавшими с мифологическим обеспечением благополучия социума, в поздней патриархальной традиции прямо соотносилось с мужским сообществом [25], в женской среде и плоти оно наделялось демоническими свойствами. Образ волчицы-тотема отходил на второй план, уступая место образу волчицы-вампира. Кстати, этимологически термин *обур*, используемый для обозначения оборотня у карачаевцев и балкарцев, означает 'пожиратель', от общетюркского корня *оп* — 'глотать', давшего широко распространенные в языках народов Европы формы *вампир, упырь* и т. п. [Аджиев, 1988, с. 79]. Появление в демонологии народов Кавказа образа женщины-волчицы (-оборотня, -вампира), очевидно, было реакцией культурологического порядка на реалии общественного быта и сопутствующих ему форм мифологизированного социального пространства. Не исключено, что и появление кошки в ряду животных-оборотней обязано той же дихотомии, на мифологическом уровне отразившейся в противоречивости образа зверя, при-

знававшегося священным, противостоящим собаке и часто враждебным человеку (см.: [Чурсин, 1929б, с. 20; 1957, с. 134—135]).

В образе Алмасты волчья природа сходит почти на нет[26], но зато акцентируется внимание на ее женских атрибутах — волосах длиной до пят и чрезвычайно больших грудях. Высказывая сомнения в отношении гипотез о происхождении Алмасты от конкретных мифических персонажей древности, скептики ограничиваются констатацией эквивалентности первой части ее имени *ал* названию божества и указывают на связь Алмасты с шаманством [Басилов, 1994]. Но одно не подменяет другого, а ссылка на архаические истоки образа не нивелирует его семантики и значения. Так или иначе Алмасты несет на себе явные следы женского божества, ранее исполнявшего функции родовспоможения. Помимо этого она, как правило, негативно относится к мужчинам, так что после ее проклятия «обычно погибает мужчина или даже все мужчины проклятого ею рода» ([Фольклорные тексты, 1988, с. 166]; см. также: [Алиханова, 1978, с. 160; Берзенов, 1856, с. 500]). Такая враждебность указывает на принадлежность ее к когорте скорее дев-воительниц, нежели богинь-матерей. О том же свидетельствует ассоциативная связь с Алмасты невест, которых «покоряют», чью природу «приручают» в ходе свадебной церемонии. Примером развития подобной знаковости, но развития в соответствии с собственной логикой, служит сказочный сюжет, в котором долгожданная дочь оказывается прожорливым чудовищем, вступает в борьбу с братом (братьями), а в итоге ее убивают с помощью собак (или льва и тигра) [Алибов, 1874, № 90; Грен, 1890, с. 78—79; Чурсин, 1957, с. 150—154]. Враждебность Алмасты мужчинам объяснима оппозиционностью этого яркого персонажа местной демонологии, наделенного женской плотью, ведущим фигурам пантеонов — «светлым» мужам. С известной долей условности можно нарисовать следующую картину: женское божество, вытесненное из ставшего мужским сонма небожителей, нашло себе пристанище в противоположной ему среде и превратилось в злое и мстительное создание, в негативе исполняющее свои функции. Ее пристрастие к роженицам и новорожденным детям, пагубное для последних, есть обратная проекция материнства и материнских чувств. Подобная картина несколько противоречит описанному выше органичному двуединству мужского и женского персонажей пантеона. Однако это противоречие не столь большое, ибо сам образ Алмасты пришел на Кавказ из другого культурного мира, но импонировал местным традициям уже тем, что ярко выражал связь женского начала с хтоническими силами. Впрочем, базовая установка на сбалансированное, симметричное моделирование любого пространства, в том числе и мифологического, и здесь рождала компромисс. Он располагался в ближней от Алмасты плоскости и являл собой образы лесных людей — лесной царицы (порой — именно Алмасты) и царя зверей, чьи тела покрывали волосы и в дополнение к этому у

мужского персонажа из груди торчал топор (атрибут мужчины/мужского начала). Из данной пары опаснее для людей бывал мужской персонаж, хотя когда его напарницей оказывалась собственно Алмасты, то они не уступали один другому в коварстве.



Глава 5

ОБРАЗЫ ЭПОСА И ИСТОРИИ

§ 1. Сата́на — Сатане́й-Гуа́ша

Народы Северного Кавказа — адыги, абазины, осетины, карачаевцы, балкарцы, вайнахи, а также живущие по другую сторону Главного хребта абхазы создали и сохранили уникальный по исторической и художественной ценности эпический цикл «Нарты». Его истоки уходят в глубокую древность. В нем нашла отражение конкретика жизни местных обществ отдаленного прошлого, изменявшаяся на протяжении столетий и тысячелетий. Столь же очевидна фиксация эпосом мировоззренческих концепций, лежавших в основании этой жизни. Для целей настоящего исследования эпос интересен четким изображением общественной модели, которую, с известной долей условности, можно назвать первоначальной, характерных портретов ее действующих лиц, а равно преображений одной и других, что неизбежно должно было происходить в согласии с изменениями среды — хранительницы эпоса.

Свое название эпос получил от имени героев, которое возводят к монгольскому *нара* — 'солнце' или иранскому *нар* — 'мужчина', 'самец' и др. Как бы то ни было, мир нартов — это сообщество мужчин-героев, которым женские персонажи уступают своей численностью. Последние — жены и матери отдельных героев, соблазнительные красавицы-чужеродки и, наоборот, страшные и кровожадные великанши, известны все наперечет. Их сценарные роли, как правило, эпизодичны. Однако среди таких женских персонажей выделяется один — это осетинская Сата́на, адыгская, абхазская Сатане́й (Сатанэ́й)-Гуа́ша (гуа́ша), карачаево-балкарская Сатана́й. Национальные версии эпоса по-разному изображают общество нартов, композиционно перестраивают сюжетные доминанты, но неизменно сохраняют за Сата́ной (в дальнейшем для простоты в качестве общего имени героини будет использоваться этот вариант) одно из центральных мест. «Можно мыслить Нартов без любого из героев, даже

главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны» [Абаев, 1990, с. 159]. Эти слова высказаны В. И. Абаевым в отношении героини осетинской нартиады, но их часто цитируют исследователи и других национальных версий эпоса. Чем же определено столь высокое положение фигуры Сата́ны в строе фольклорного повествования и, соответственно, в жизни сообщества нартов? Она — «истинная мать народа», «наша хозяйка» (осет. *не'фсин*), «госпожа» (адыг., абх. *гуаша*). Песня абхазов так рисует образ Сатаней-Гуаши:

Когда утром поднялась Сатаней-Гуаша,
Круги шерсти с тысячи овец...
Обмотала вокруг левой руки...
Толкнув пятой...
Опрокинула здоровый бук...
Превратила его в веретено...

Далее рассказывается, как Сатане́й-Гуа́ша спряла нитки, соткала ткань и без примерки скроила и сшила всем своим многочисленным сыновьям одежду, которая каждому оказалась впору [Салакая, 1976, с. 167—169]. С осетинской Сата́ной связано появление у нартов лучшего из напитков — пива (*æлутон*) и араки [Нарты, 1989, с. 31]. От своей жены Сатана́й герой эпоса карачаевцев и балкарцев Ерюзмек учится мудрости и подобно ей — матери нартов, становится их отцом [Нарты, 1994, с. 308].

«Доказывать, что образ Сата́ны идет от матриархата, — пишет В. И. Абаев, — значит ломиться в открытую дверь». Сказав это, исследователь оговаривает, что в чистом виде матриархата в эпосе осетин не найти, что он пропитан патриархальной идеологией, фиксирует соответствующие формы семейно-брачных отношений и т. п., что хотя его «зачатки» ведут в глубокую древность — в матриархат сарматов, нынешний свой вид он получил в средневековый период. Однако реминисценции важной роли, которую некогда играла женщина в жизни социума, а также отличных от позднейших форм семьи и др. не исчезли из памяти народа в новых условиях, и это позволило героине сохранить целостность и силу своего образа [Абаев, 1990, с. 160 и след.]. Более решительно с эпохой матриархата связывают главный женский персонаж «Нартов» и изображенную эпосом общественную модель исследователи его абхазской версии (см.: [Инал-Ипа, 1969; 1977; Салакая, 1969; 1976]).

Перед нами не стоит задача комплексного рассмотрения фигуры Сатаны с учетом разных версий эпоса, истории их формирования, эволюции и т. п. На героиню интересно взглянуть с точки зрения отражения в ее образе архаических мотивов и мифологем, способных дополнить сделанные выше комментарии к специфике женского в строе жизни кавказских социумов, тем более специфике в развитии.

Согласно абхазской версии эпоса, Сатане́й-Гуа́ша — мать 100 братьев и одной сестры, хотя обычно не имеет мужа. О рождении ею детей тоже ничего не известно, и только появление на свет младшего сына Сасрыквы представлено рассмотренным выше сюжетом о необычном зачатии и рождении героя из камня. При всей заботе Сатаней-Гуаши о детях в целом, ее особой любовью и попечением пользуется только младший сын. Не случайно отношение к нему братьев противоречивое, часто враждебное.

По указанным характерным особенностям абхазской Сатаней близка ее адыгская тезка. Далеко не всегда у последней имеется муж. Чаще всего она бездетна, и потому рождение чудесным образом Сосруко становится для нее особо радостным событием, его она называет «мой любимый», но «не родной/не рожденный мной сын». В свою очередь, последний величает ее «наша мать». Помимо того, в отдельных редакциях Сатаней действительно рождает мальчика Шабатнуко, но делает это втайне от мужа и также воспитывает ребенка [Нарты, 1974, с. 211, 214, 234]. Встречающиеся иногда в текстах указания на принадлежность героини к конкретным родовым группам выглядят формальными поздними добавлениями к основному тексту, где жизнь Сатаней представлена едва ли не вечной (то же в абхазском варианте).

В осетинской версии, напротив, появление на свет Сатаны описано детально, но от этого не выглядит заурядным. Сатану вместе с первым конем и первой собакой родила Дзерасса — дочь царя морей от небожителя Уастырджи. Причем зачала она их и, соответственно, родила, будучи мертвой и погребенной в склепе. Материнство самой Сатаны тоже далеко не обычно. Помимо появившегося из камня Сослана, называемого ею «нерожденным сыном», Сатана втайне от мужа Урузмага рожает и воспитывает «безымянного сына», которого отец по незнанию убивает, у нее есть некий сын от Черного Ногайца, а также пасынок Батрадз, которого она достала из разрезанной опухоли на спине его отца Хамыца.

Карачаево-балкарская Сатанай — плод отношений солнца и луны, выращенная и воспитанная в лесу втайне от нартов алмосту и некой ведуньей. До чудесного рождения Сосурука она, живя с мужем Ёрюзмеком, бездетна (Сосурук или его безымянный брат воспитываются втайне от отца). Местная героиня является изобретательницей ткацкого станка, веретена и других орудий женского труда, она же научила женщин обрабатывать шерсть.

Что выделяют в образе героини перечисленные характеристики? В первую очередь, это бросающаяся в глаза самодостаточность женского персонажа, способного и без мужа произвести на свет ребенка. Как говорилось выше, в этом качестве Сатана приближается к олицетворению женского начала, и потому ее партнером в акте оплодотворения оказывается практически абстрактный «осеменитель». В отличие от него, не представляющего интереса для творцов мифо-

логемы и эпоса и потому исчезающего после исполнения кратковременной миссии, женский образ эпоса не может быть заменен рождающим камнем. Для эпоса в данном случае неважно, от кого исходит оплодотворяющая «стрела», но важно, кому она предназначена. Мотив соблазнения Сатаной пастуха, возможно, не принципиальный для мифологемы, значим для эпоса. Миф может творить из света и тьмы, эпос же приписывает создание людей конкретной женщине, хотя и без конкретного мужчины. В этом смысле нартиада действительно несет на себе отпечаток матриархальности, но скорее в фигуральном, нежели социально-историческом смысле.

Последний подразумевает прерогативы женщин в функционировании общественной системы, а не в давании жизни. В сообществе нартов особыми правами пользуется осетинская Сатана, дающая в нужные моменты дельные советы мужу и сыну. Но в целом осетинские и адыгские нарты живут общественной жизнью, в которую далеко не всегда допускают героиню — на мужской совет ее не приглашают, о его решениях не позволяют спрашивать. Абхазская модель сообщества нартов в целом иная. В ней отсутствует мужской совет или другая форма общественной организации, решениям которой подчинялась бы Сатаней-Гуаша. Здесь героиня самостоятельна и независима в поступках, выступая родоначальницей и главой большого семейства, состоящего из ста человек. Все это вроде бы указывает на матриархальные устои быта. К такому выводу и приходят исследователи, отмечающие, что эпос рисует образ прародительницы и наставницы целого народа, а также матриархальную родовую общину на стадии ее разложения, фратриальное деление древнего общества и дуальную организацию ([Инал-Ипа, 1977, с. 119, 121]; см. также: [Салакая, 1976, с. 29—30]). Отличие абхазской версии от других они объясняют консервацией ею более древних явлений, в то время как содержание адыгского и осетинского эпосов претерпело существенные корректировки под влиянием изменившихся социально-политических условий. Рассуждения вполне резонные. Однако абхазской версии сообщества нартов может быть предложена и другая интерпретация.

Сатаней-Гуашу нельзя в полном смысле слова назвать прародительницей и наставницей целого народа, ибо сам народ оказывается весьма «однобоким» — это 100 якобы единоутробных братьев и одна сестра, к которым добавляется несколько других персонажей. Ш. Д. Инал-Ипа насчитывает в эпосе 11 женских персонажей и 60 мужских [Инал-Ипа, 1977, с. 63—70]. Соотношение показательное, но еще разительней «идеальная» модель, являющая соотношение 100 : 2. Ее нельзя назвать моделью «целого народа». То, что эпос сосредоточен на описании жизни одного «материнского рода» при отсутствии его дуального партнера по фратриальной структуре, объяснимо с позиций мифа и мифологии. Для них они могут иметь второстепенное значение, а явный пробел в структуре текста вос-

полняют краткие указания на завоевание героями жен на стороне. Однако если считать, что описанная модель специфически отражает реалии, а не миф (к такому выводу склоняются практически все исследователи), то ее резонно сопоставить с закрытыми мужскими «братствами» — мужскими союзами.

Принято считать братство нартов «природным», но его можно рассматривать и в социальном аспекте («Да будет с вами удача, сто братьев-нартов»). Братья живут вместе с матерью и сестрой в одном доме, настолько большом, что свободно играют в нем в мяч. Они делятся на младших и старших. Они спорят и враждуют между собой за право обладания сестрой Гундой Прекрасной (вспомним номенклатуру членов половозрастных групп). Подобные мотивы склоняют к определению «братских» уз как корпоративных половозрастных, а не семейных. Своего младшего собрата Сасрыкву «братство» недолюбливает за его «нечистую» природу (происхождение от пастуха), но реально за этим кроется признание его превосходства над всеми остальными братьями. Конфликт индивидуального могущества и славы с корпоративной силой и сплоченностью в феномене мужских союзов чрезвычайно актуален и определял динамику их бытия.

Какова же тогда роль Сатаней-Гуаши в доме мужского братства и живущей там же одной сестры? Напрашивается параллель с классическим вариантом мужских союзов — меланезийским тайным обществом Дук-Дук. Это так называемый Тубуан — мифическое существо женского пола, ежегодно рождающее новых дук-дуков [Токарев, 1986, с. 80]. Здесь же может быть упомянута хевсурская *диасахлиси* — хозяйка святилища (в своем роде исполнявшего функции мужского дома), номинально прародительница ныне живущего поколения [Карпов, 1996а, с. 257—259]. Во многом схожие с ними образы обнаруживаются и в Абхазии. Это реальная старая женщина, некогда совершавшая посвятительные инициационные обряды над юношами на священной горе Дыдрипш, для чего она облачалась в козлиную шкуру. С ней перекликается персонаж местных сказок — старая хвостатая женщина с пребольшой челюстью, которая могла быть покровителем героя, если последний становился ее молочным сыном [Акаба, 1984, с. 92—93,112; Инал-Ипа, 1988, с. 164—165].

В противоположность указанным фигурам Сатаней-Гуаша — вечно молодая красивая женщина, хотя (номинально — ?) значится матерью всего нартского братства и по логике должна быть старше большинства из них. Особую любовь она питает к Сасрыкве — младшему сыну, которого не родила и даже не вскормила молоком (последнему герой предпочел горящие угли или расплавленный металл), но которому стала истинной заботливой матерью (в отличие от других сыновей, которых отдавала в чужие руки). Сатаней-Гуаша подобрала будущему герою имя, определила его рост и силу, наделила умом, хитростью и способностью предвидеть будущее, а также воздействовать на природу и людей. По ее велению одновременно с

Сасрыквой на свет появился чудесный крылатый конь, ставший неразлучным другом героя [Инал-Ипа, 1977, с. 16—17].

На мой взгляд, подобная трактовка сообщества нартов во главе с Сатане́й-Гуа́ща не менее оправданна, чем привязка его к эпохе матриархата. Однако нет принципиальной необходимости признать одну из версий верной, а другую ошибочной. Эпос, будучи особым творением со своей специфической судьбой, способен фиксировать разные явления, совмещать их на свой оригинальный манер, перекомпоновывая исторические реалии. Нет оснований сомневаться в особом значении женщины в идеологии архаических и древних обществ. Приведенные выше многочисленные примеры из этнографии абхазов и других народов Кавказа служат тому убедительным подтверждением. Вместе с тем, нет причин преуменьшать вероятность и другой трактовки. Она, при внешней противоположности мнению о «матриархальной сущности» эпоса и образов, в действительности признает за женщиной особые обязанности и прерогативы прародительницы и хозяйки. В таком качестве женские персонажи фигурируют в упомянутых и иных вариантах закрытых мужских сообществ, без «матери», т. е. прародительницы, даже они не в состоянии обойтись. В известном смысле это есть частное отражение глобального исторического процесса, ибо появление мужских союзов определялось тенденцией к утверждению мужского господства в обществе, которое до этого его не знало по причине приоритета материнского рода [История, 1988, с. 238, 549]. Но материнский род и матриархат явления разные. Поэтому и образ Сата́ны, несущий в себе яркие следы древних мифологем, служит иллюстрацией не последнему, а более широкому спектру мировоззренческих представлений, которые сохраняли значимость на протяжении разных этапов истории.

Оригинальную трактовку символики нартского эпоса недавно предложил А. Р. Чочиев. По мнению исследователя, структурная композиция эпоса отражает дихотомию мужского и женского, а равно противопоставление сообщества зрелых мужей воинов *нартон* — старикам, детям и женщинам, объединенным под собирательным именем *сирдон*. Сирдон, по выражению автора, является кодовым символом языка произведения, где его олицетворяет хитрый и часто злокозненный по отношению к героям одноименный мужской персонаж. Соперничество двух начал, характерное для эпохи распада родового строя, определяет «интригу внутренней жизни создателей эпоса». В этой интриге надлежащее место занимает Сата́на. Чочиев усматривает в ее образе «земное» воплощение космологического низа в дополнение к символике, представленной ее матерью Дзерассой — «водным» воплощением того же. Согласованно с этим «распределяются» обязанности героинь: одна (вода) — порождает, другая (земля) — кормит, взращивает. Имя Сата́ны исследователь переводит как 'насыщающая кормилица', 'насыщающая мать'; по его мнению, героиня олицетворяет Мать-землю, Богиню земли, Великую мать и супругу.

В этом проявляется ее божественная сущность. Однако диалектика жизни обусловила передачу со временем богиней Сата́ной своего места и функций богу-кормильцу Афсати — покровителю «благородных зверей». Этой же диалектикой, но в другом аспекте определен довольно необычный брак Сата́ны со своим братом Урызмагом, вместе с которым она образует первую постоянную моногамную пару общества в эпосе [Чочиев, 1996, с. 14—55, 234—238].

Сочетание Сата́ной элементов божественных (мифологических) и вполне реальных для А. Р. Чочиева не выглядит противоречивым. Схожей позиции придерживаются и другие исследователи, видящие в эпосе раскрытие «темы героической матери», сохранение «переживаний мифологического порядка», черт «великих матерей природы» и богинь типа Иштар, что не мешает эпосу выразительно передавать и «земные» свойства персонажа [Абаева, 1969, с. 384—385; Мамиева, 1971, с. 146; Мелетинский, 1963, с. 168]. Отличного мнения придерживается Ж. Дюмезиль, который рассматривает выпадающие на долю главной героини перипетии в контексте разработанной им теории функциональной структуры общества древних индоевропейцев [Дюмезиль, 1976, с. 235 и след.]. Для целей настоящей работы любопытно взглянуть на Сата́ну с точки зрения фиксации ее образом парадигмы женского в соответствующей модели культуры.

Для начала напомню уже отмеченные слагаемые такой парадигмы. Во-первых, это необычное рождение героини в осетинской версии эпоса, единственно заострившей на нем внимание. Ее появление на свет в склепе от мертвой матери — дочери повелителя морей, безусловно, принадлежит знаковому штампу «рождение через смерть». Однако последний не самодовлеющ, и потому большинство версий его не фиксирует (и не заимствует). Для них более значим другой архетип — рождение героя из камня, оборотная сторона которого предполагает устранение женщины из акта родов. В результате Сата́на становится матерью «не родившей», но «воспитывающей» и «кормящей». Помимо прочего, в этом видится эгоистическая позиция мужского общества и «мужской идеологии», для которых акт родов не представляет «интереса» и выведен за рамки установленного миропорядка. Это черты второй слагаемой парадигмы.

Дополняет указанное связь героини с субстанцией земли и с небом. Она появляется на свет из хтонического мира, а через отца сопричастна небожителям. Благодаря особым отношениям с одним и с другими Сата́на обеспечивает благополучие обитателей земли, постоянная формула, характеризующая героиню осетинского эпоса, буквально звучит так: «Неба коварство, земли колдовство». Балкарской и карачаевской Сатана́й сопутствуют эпитеты: *куртха* — 'ведунья', 'вещунья', *билгич* — 'ясновидящая', 'вещунья', а равно 'знахарь', *обур* — 'вещий, мудрый человек', а также 'оборотень', 'ведьма', 'колдунья'; в этом же ряду располагается характеристика — «фасоли собеседница». В адыгских текстах Сатане́й возвеличивается

как воплощение ума и красоты, как опытный судья и предводитель в пути, опора в борьбе с врагами и спутница изобилия, покровительница на охоте. В то же время ее называют хитрой колдуньей, «сплетающей колдовство», которая стала прародительницей «бабок-ведьм, варящих отравы». Она не только заботится о благополучии нартов. Ее обвиняют в лишении героев наследников. Сатанéй часто величают Мезитхой — именем богини лесов, зверей и птиц, но за ней же закреплены другие эпитеты: «О наша старая мать, изверг»; «О злосчастная (т. е. приносящая несчастье) мать, бешеная»; «Эй, сука, колдунья большая».

Принципиальное несовпадение эпических формул, характеризующих героиню, обычно объясняют отражением ими разных исторических эпох [Кумахов, 1985, с. 190—191]. Однако подобная разнохарактерность нередко присуща одному тексту, что не столько фиксирует переоценку ценностей, сколько «воплощает в себе единство добра и зла — два могучих противоречивых начала» [Кабардинский фольклор, 1936, с. 9]. Образ Сатáны органично сочетает лишь на первый взгляд трудно совместимые черты. Разнохарактерность или, точнее, многогранность является персонализированным воплощением женского в культуре. Через уподобление героини Мезитхе обозначается ее связь с божественной средой в лице одного из древнейших персонажей пантеона, покровительствующего миру природы и всему живому. Эпитет «сука» утрачивает негативный бытовой оттенок в силу явного происхождения от образа тотемной прародительницы (тотемного первопредка) — волчицы/волка. По причине известной дихотомии мужского и женского идеологемы разделили этот образ на ипостаси, одной из которых — мужской, отождествленной с волком, придали сакральные качества, а другую — женскую, в облике собаки, низвели до уровня нечистого существа. Тем не менее последняя сохранила черты прототипа, и потому вместе с Сатáной в склепе от мертвой матери родилась наделенная далеко не обыденными свойствами собака, ставшая спутницей Сослана/Сосруко [1]. Там же и тогда же на свет появился чудесный конь (или первый конь, вместе с первой женщиной и первой собакой). Если верить лингвистическим построениям Н. Я. Марра (также возводившего лексемы со значениями «распутная женщина» к тотемистическим воззрениям), преображение «собаки» в «лошадь» закономерно [Марр Н., 1930, с. 20 и след.] (ср. из обращения Сатанéй к коню в адыгском тексте: «Тхожий, которого собаки не съели! / Тхожий, собачезубый и длиннохвостый, / Тхожий, которого кони не могут догнать!..» Цит. по: [Малиева, 1971, с. 129]). То есть необычные роды Дзерассы есть привнесение в мир Женщины (женского) в разных ипостасях/образах [2], подразумевающих, с одной стороны, связь с мифологемой о тотемной прародительнице, а с другой — ее способность к оборотничеству. Подобно Сатане и ее муж может быть вскормлен и воспитан волками либо обладать способностью превращаться в пса и дей-

ствовать заодно с волками или, наконец, носить волчью шубу, отпугивающую всякую нечисть. Способность Сатанай к оборотничеству рисуется у карачаевцев и балкарцев ее превращениями в черную лисицу («женская» эпическая параллель пса) и в белую оленуху, а в адыгских текстах подразумевается эпитетом Мезитха (ср. с оленухой). Впрочем, подобная конкретика не имеет большого значения, ибо Сатана, как колдунья — «мастерица готовить ядовитые зелья» и знающая все наперед (ее вопросы о делах и решениях нартов скорее комплименты в их адрес и носят риторический характер), была способна не только к оборотничеству. Фиксирование последнего важно для подтверждения ее связи с божественной ипостасью, с мифологической прародительницей, а через это и подтверждения «материнства» по отношению к нартам.

Функции Сата́ны как воспитывающей и кормящей матери, обязанности рачительной хозяйки и заботливой жены не лишают ее качеств, которые близки девам-воительницам. Сатана не единожды оказывается соблазненной мужчинами и соблазнительницей последних:

> Сняла [Сатане́й] со своей головы [платок], показала ему белую шею... Спустила [одежду] ниже, показала грудь... Шелковый шнурок порвала и сбросила все одежды... — Эй, Сатане́й-ведьма... та, что губит всех нартов, та, что составляет отраву, [то], что ты показываешь мне, — место забавы нартов; если бы меня соблазняли блудницы, как ты, я не дожил бы до этого дня.
>
> [Нарты, 1974, с. 260—261]

Замечено, что большая часть «любовных приключений» Сата́ны связана с небожителями и имеет под собой мифологические истоки, тогда как измены бытового плана, составляющие меньшую группу, являются отголосками якобы некогда господствовавшей свободы общения полов [Мамиева, 1971, с. 86 и след.]. По большому счету, очевидно, так дело и обстоит. Однако это принципиально не меняет акцента, который сопутствует описанию жизни Сатаны и наделяет героиню чертами девы-соблазнительницы (к тому же, как правило, не родящей, а если родящей, то скрывающей детей от «законного» мужа). Дополняют в этом ракурсе портрет осетинской Сатаны ее коварные поступки в отношении первой жены Урызмага Ельды и Барагановской девицы. Небезосновательно, на мой взгляд, шире прокомментировать и отношения Сатаны с Урызмагом.

Как отмечалось, А. Р. Чочиев определяет их брак в качестве первой моногамной пары общества. Помимо прочего, родственные (по матери) отношения брата и сестры могут интерпретироваться с точки зрения их принадлежности параллельным половозрастным структурам — классам, «кланам» «братьев» и «сестер», разнообразные примеры чего неоднократно фиксировались выше. Связь героев с волчьей/собачьей природой, по-видимому, обязана не общей родительнице, но общим «предкам», от которых пошли два «луча» — муж-

ской и женский. С этой позиции, интриги, имевшие место в жизни каждого из супругов, получают дополнительное объяснение, а сам их брак утрачивает клеймо инцеста. Замужество Сата́ны предстает как переход, к тому же незавершенный, из ипостаси девы в ипостась супруги и матери.

Наконец, отдельные записи текстов эпоса напрямую характеризуют Сатану девой-воительницей. В одних (осетинских) рассказывается, что в молодости она наряжалась в мужские доспехи и сражалась со своими женихами. Сильнее ее оказался только брат Урызмаг [Калоев, 1959, с. 50]. Иные (балкарское сказание) — повествуют о принятии Сатана́й облика мужа Ёрюзмека, предводительствовании войском нартов и о победе над великанами эмегенами не без помощи чародейства [Нарты, 1994, с. 347—348].

Таковы другие слагаемые парадигмы женского, представленной образом Сата́ны. Остается ли с учетом их данная парадигма цельной либо, напротив, становится эклектичной, вобравшей в себя элементы и напластования разных эпох и мировоззрений?

Сторонников последней точки зрения довольно много, хотя они не категоричны. Еще более ста лет назад один из исследователей заметил, что Сата́на представляет собой тип осетинской женщины, которая превратилась в блудницу и служит примером «глубокой порчи... общественной нравственности» [Пфаф, 1871б, с. 172—173]. Среди авторов середины XX в. тоже есть те, кто склоняются к мнению о привнесении в текст эпоса отличных от исходных эпитетов героини, некогда исключительно положительных и хвалебных. В результате зафиксированный образ Сата́ны, по их мнению, грешит эклектичностью.

Не оспаривая эволюцию персонажей нартиады и самого эпоса, очевидную в условиях живого его функционирования на протяжении очень долгого времени, я не стал бы, однако, преувеличивать последствия изменений под влиянием «житейских» обстоятельств.

Бытует мнение о формировании основного ядра эпоса в 3—2-м тыс. до н. э. [Инал-Ипа, 1969, с. 68] Если это действительно так, что могут подтвердить или опровергнуть только специалисты в соответствующих областях знаний, то трансформации неизбежны. Однако сторонники подобной датировки не склонны их абсолютизировать, наоборот, они говорят о консервации эпосом основных социально значимых вех и узлов, в том числе «матриархальных». Другие исследователи относят сложение основных циклов сказаний к периоду разложения первобытнообщинного строя и, конкретно — к эпохе военной демократии [Крупнов, 1969, с. 28—29]. Разночтения по сюжетным схемам и образам персонажей при таких несовпадающих оценках естественны. Сторонники точки зрения о формировании ядра эпоса в бронзовом веке ссылаются в первую очередь на его абхазскую версию. Однако при всем своеобразии последняя не настолько разнится с другими, чтобы признать ее исходной и не под-

вергшейся влияниям «новой» жизни. Абхазская Сатанéй-Гуáша мало отличается от своих иноэтничных тезок. Поэтому формируемая всеми вариантами главной героини эпоса парадигма женского для общества, в целом живущего по «патриархальным» законам, выглядит вполне единой.

Сатáна по-своему иллюстрирует миф о женском творении мира. Об этом говорит ее способность собрать шерсть с огромного количества овец, спрясть из нее нити, соткать полотно и сшить одежду для обитателей едва ли не всей обозримой земли. Помимо этого, она выступает и в роли культурного героя, знакомящего одну часть населения с орудиями женского труда, а другую — с пивом и аракой. Через мифологему она восходит к первопредкам-прародителям. Тем не менее отмеченное не идеализирует Сатану, не делает ее идеальным персонажем. Такой она, вероятно, была бы в женском эпосе, который, по мнению А. Р. Чочиева, некогда мог существовать [Чочиев, 1996, с. 50], но в нартиаде, являющейся эпосом мужским, как и в практике его бытования, образ Сатáны диалектичен, но не противоречив.

Сатáна создает для витязей-нартов своего рода защитную оболочку: шьет одежду, заботится о пропитании, что для наглядности передается сюжетом о постигшем страну голоде и запасах героини, спасших народ от смерти. Она спасает нартов или своих любимых детей, подсказывая им способы одоления врагов или предоставляя чудесных помощников. В этих деяниях она не обходится без чародейства и особых знаний. И то и другое часто воспринимается сообществом нартов негативно, ибо составляет специфическую женскую прерогативу. С последней стыкуется способность героини к оборотничеству, а все это вместе формирует сакральную женскую сферу, противопоставленную сакральности в мужской ипостаси. Черты девы-воительницы дополняют в Сатáне функции матери (притом не вполне обычной). Проявляемые героиней свойства соблазнительницы и прелюбодейки не шокируют авторов сказаний контрастом семейной благонравности не только по причине фиксации эпосом разных форм брачных отношений, но и в силу обретения персонажем полновесности только при их соединении. Сатáна, проявляющая отдельные качества Великой матери, сохраняет в своем образе качества Девы (мотивы непорочного зачатия, безбрачия), в том числе воительницы. Какая из двух слагаемых главная, а какая второстепенная, какая исходная и наоборот, а равно — каково основное направление преображений, сказать трудно. Очевидно другое, весь комплекс свойств делает фигуру Сатáны самодостаточной и жизнеспособной. Вопрос о том, есть ли это наследие архаической мифологии либо результат видоизменения в течение веков, а возможно и тысячелетий, по большей части остается открытым.

Правда, логику развития мифологем, их функционирования в эпосе до некоторой степени проясняет закономерность осмысления

народом фигур реальных исторических лиц, введения их образов в осознанно смоделированный миропорядок, что я и попытаюсь показать в следующем параграфе.

§ 2. Царица Тамара

На ярком и многоцветном полотне истории Кавказа, созданном хронистами разных эпох, запечатлены портреты славных и отважных героев, могущественных правителей. Образы многих выдающихся деятелей прошлого сохранила и народная память. Обычно это те же герои и цари, прославившиеся в битвах, а равно смелой и мудрой политикой. Почти всегда персонажи большой истории — мужчины, ибо отвагу и героизм, политическую активность и прозорливость, пожалуй, везде, но особенно на Кавказе общественное мнение (исходящее из объективных причин) отдает в удел мужчинам. Появление среди них женщин — крайняя редкость. Народные предания сохранили имена женщин, прославившихся при защите родной земли, но их фигуры и деяния эпизодичны в полномасштабных картинах истории. Единственное исключение — царица Тамара.

Царицу Грузии Тамару знал и знает едва ли не весь Кавказ. В разных его уголках о ней сложены легенды. Слава об этой женщине разнеслась и за пределы Кавказа. В истории края фигура Тамары выглядит предельно значительной. С ее именем связывают один из лучших периодов в жизни Грузии, когда страна обрела преобладающее политическое значение во всей Передней Азии, когда достигли новых высот литература и искусство, получили развитие нравственные основы общества.

Фигура царицы выделяется среди прочих правителей, конечно, и тем, что она была женщиной. Женщиной красивой, мудрой и чрезвычайно деятельной, в масштабах, несоизмеримых с деятельностью женщин обычных и женщин, получавших доступ к власти. Ее фигура сравнима с фигурами Клеопатры, много позднее — Екатерины Великой. Но для Кавказа она единственная и уникальная, женщина-правитель, озаренная немеркнущим ореолом славы. Эту славу с весьма незначительной разницей оттенков передали летописцы, составившие хронику ее деяний и заслуг, поэты, посвятившие ей свои произведения. Сложнее было осмыслить образ Тамары народу, так как он должен был совместить в себе понятия и характеристики, в силу объективных причин народного склада жизни нелегко сочетающиеся.

М. Ю. Лермонтов, проведя некоторое время на Кавказе и познакомившись с местными легендами, под впечатлением увиденного и услышанного запечатлел этот образ в следующих строках:

В глубокой теснине Дарьяла,
Где роется Терек во мгле,
Старинная башня стояла,
Чернея на черной скале.

В той башне высокой и тесной
Царица Тамара жила:
Прекрасна, как ангел небесный,
Как демон, коварна и зла.

В основу стихотворения положены предания, широко бытовавшие в XIX в. К ним обращусь и я. Именно они, точнее — содержащиеся в них пояснения к образу царицы станут предметом анализа. Но перед этим кратко изложу материалы хроник, исторические сведения о «царице цариц» Тамар. Тамар — именно так звучит в грузинском языке ее имя. В подобной форме далее буду называть ее и я (в русских переводах исторических текстов употребляются оба варианта).

Тамар была старшей дочерью царя Грузии Георгия III (годы правления: 1156—1184). Не имея наследников мужского пола, Георгий III в 1178 г. венчал на царство Тамар. До смерти царя она была соправительницей при фактическом хозяине страны отце. Однако после его смерти вопрос о правомочности Тамар занять трон не выглядел однозначно решенным. Сильной оказалась оппозиция. Но стараниями приверженцев Тамар, в первую очередь ее тетки по отцу Русудан, молодая царица заняла предназначенное ей место. Неизвестно, каков был в ту пору точный возраст Тамар (по подсчетам историков; он укладывался в промежуток между 15 и 20 годами), но хронист описывает это событие в следующих словах:

> Собрались представители семи частей этого царства и дерзнули доложить царице Русудан: «Сегодня ты заменяешь Тамаре родителей. Она, будучи юной, по уму выглядит не юной, а сознательной, разумной, знающей... Предложи ей и посоветуй прекратить безмерную скорбь; пусть воссядет на трон... Пусть теперь она начнет царствовать... взойдет и сядет на престол отцов своих; пусть держит концы земли и царствует от моря до моря». Русудан, одобрившая и подтвердившая это предложение, доложила об этом царице и владычице Тамаре. Та, выслушав просьбу вельмож семи царств и вняв совету, ими предложенному, подчинилась им, правда, не совсем охотно. Возвели на отцовский престол и седалище солнце над солнцами и свет пресветлее света Тамару, подобно молнии и солнцу освещающую других. Принесли венец, певцы, возвысив голоса, [воспели песни] победного венчания и могущественного царствования... Счастливые и именитые чины... взяли и надели на нее меч.
>
> [История, 1954, с. 33—34]

В схожих тонах описал это событие и другой летописец:

> Смело ли приняла их она — этот великий разум? Нет, и быть этого не могло.

И далее:

> Правильно сложенное тело, темный цвет глаз и розовая окраска белых ланит; застенчивый взгляд, манера царственно вольно метать взоры вокруг себя, приятный язык, веселая и чуждая всякой развязности, услаждающая слух речь, чуждый всякой порочности разговор. Недаром наделил бог Тамар такими украшениями, по поводу чего не считаю лишним сказать, что образ ее изначально был прославлен во исполнение слов Давида, сказавшего, чтобы поклонялись ему цари и князья и приносили дары племена... Более всего удивительным мне кажется то, что в то время не появлялось другого такого доблестного воина на царском троне.
>
> [Жизнь царицы, 1985, с. 28]

Взойдя в 1184 г. на престол, Тамара приступила к исполнению государственных обязанностей. Она частично реорганизовала высшую власть в стране, расширив права царского совета *дарбази*. В царствование Тамар Грузия на протяжении почти 20 лет вела крупные и мелкие войны — с атабеком Иранского Азербайджана Абубекром, с Византией, с турками, с правителями Армении, с населением непокорных горных провинций собственной страны и сопредельных территорий. В результате такой активной внешней политики в разной степени зависимости от Грузии в XII в. находились Северный Кавказ, Восточное Закавказье, Южный Азербайджан, Армения, южное побережье Черного моря [Бердзенишвили, 1946, с. 221—222].

Оказавшись в центре водоворота политической жизни огромного региона, Тамара вела себя подобающим образом. Когда ей докладывали о приближении к Грузии войск неприятеля, она делала распоряжения «не грубо, но и не по-женски безвольно», совещания вела «не как беспомощная, не как баба, и не с пренебрежением велений разума», когда ее войска возвращались с победой, она сама выступала им навстречу, а в промежутках между войнами «не давала войску бездействовать, чтобы, имея досуг отдыхать, не поддались бы лени и не оказались в зависимости от посторонних людей, возвысившихся благодаря богатству». Военные победы укрепляли и обогащали страну и еще более лучезарным делали ореол славы правителя. «Но благодаря всему этому возгордилось ли сердце Тамар? Хоть раз выказала ли она надменность, заносчиво поднявши брови?» Такие вопросы риторически задавал летописец. И сам отвечал на них. «Нет, быть этого не могло. Напротив, еще более скромной делалась перед богом приносившая благодарение и просившая у него милости... Царей прежних времен подвигами своими она делала непохожими на себя, а современных ей, творивших новые дела, опережала, творя дела, еще более новые и важные» [Жизнь царицы, 1985, с. 34, 36, 39, 41].

Историки констатируют, что в XII в., и в частности в период правления Тамар, в Грузии неуклонно укреплялись феодальные от-

ношения, происходило отягощение уз зависимости крестьянства, в результате чего случались восстания, подавлявшиеся жесткими мерами. Но одописцы Тамар рисуют иную картину:

> Она обладала такою мудростью и возвышенным умом, что за 31 год своего правления по ее распоряжению никто не был наказан плетью. Чуждая крови и таких мер наказания, как ослепление и изувечение, полновластная, наводящая страх и ужас, кроткая для кротких и миротворящая, она веселится и царствует в государстве и владениях своих.
>
> [История, 1954, с. 7]

Правда, этим же авторам случалось признавать, что «непокорных и непослушных заставляет (она, Тамар. — *Ю. К.*) плакать» [История, 1954, с. 39]. Тамар со тщанием радела за дела духовные и «в стране не только добыча приумножалась, но и вера утверждалась, святые церкви украшались многообразными украшениями, умножались службы в церквах и всенощные бдения, в особенности во дворце беспрерывно совершались святые таинства».

Трудолюбие и мудрость Тамар делали ее образцовым правителем. «Никогда она не расслаблялась от действия времени и не выказывала неприлежания к управлению, не давала уму быть бездеятельным в отношении дел, ей доверенных». Для других государей она была примером и «считалась вторым Соломоном среди царей» [Жизнь царицы, 1985, с. 37, 50, 51].

В глазах современников и потомков фигура Тамар обретала тем большую неординарность, ибо столь достославный правитель был женщиной. «Надлежит сказать и о том, — отмечал жизнеописатель царицы, — что и много других женщин выказывали могущество, но не так, как она; не силою коварства давала жить своему народу, а будучи предводительствуема мудростью и силою правдивости и непорочности давидовых, спокойствием духа, отличавшим Якова, щедростью, подобной щедрости Авраама, милостивостью, подобной милостивости господа Иисуса и путем подражания его правосудию» [3] [Жизнь царицы, 1985, с. 44]. Высказав такие слова, автор тем самым вывел фигуру царицы за рамки обычных представлений о женщине, даже о женщине, облеченной высшей властью. Для него она утрачивала черты смертной женщины, соотносясь с персонами божественными, или, по крайней мере, была сравнима с великими венценосными мужами. Ведь тот же автор замечал, что в государственных делах Тамар вела себя «не по-женски».

Однако отстраниться от пола правителя, даже правителя такого ранга, невозможно. Сама линия жизни и занятое в обществе положение вынуждали Тамар не забывать о предначертанности пути. Она обязана была познать супружество и дать престолу наследника.

Царедворцы торопили с этим, начав поиски пары вскоре после воцарения Тамар. Их выбор, по политическим расчетам, пал на кня-

Царица Тамара
Церковная фреска в Бетани.
Грузия. XII в.

зя Георгия/Юрия, сына Андрея Боголюбского [Гадло, 1996, с. 17—20]. Его спешно доставили в Грузию и, не узнав личных качеств, женили на царице. Брак оказался неудачным. «У русского стали обнаруживаться скифские нравы: при омерзительном пьянстве стал он совершать много неприличных дел», в итоге был изгнан из столицы и «лишен прелестей Тамар» (найдя политическую и военную поддержку в западных и юго-западных провинциях Грузии, Георгий дважды, в 1191 и 1193 гг., пытался вернуть себе трон, но оба раза безуспешно) [Жизнь царицы, 1985, с. 31, 54]. Необходимость решения вопроса о престолонаследнике вынудила царский двор искать нового спутника жизни Тамар. На этот раз им стал молодой осетинский царевич Сослан, принявший в Грузии имя Давид. Он оказался достойным своей венценосной супруги, был отважным воином, возглавлял грузинские войска и одерживал победы над врагами. Второй брак был осенен любовью супругов, рождением сына и дочери. «Они оба, Тамара и Давид, радовались, веселились, охотились и жили по-олимпийски, красиво и счастливо, вместе с двумя своими светоносными и блистательными детьми» [История, 1954, с. 47, 64]. Но при всех личных достоинствах Давида он лишь дополнял фигуру самодержицы.

Следование уделу женщины, женской линии поведения прочитывается и в отдельных деталях жизнеописаний Тамар. Так, отправляя войско во главе с Давидом в один из опасных и ответственных походов, она совершила моление в храме Пресвятой Богородицы, препоручила их последней, а сама «проводила их с босыми ногами, причем слезами оросила она свои ланиты». Аналогичным образом, испрашивая благоволения святых и давая им обеты, поступали грузинки в XIX в. и в начале XX в. Будучи женщиной, Тамар, «освободившись от дел, сразу же принималась за пряжу или шитье, а работу своих рук делила между священниками и нищими». Очевидно, то же

обстоятельство отразилось и в использовании Тамар в качестве послов для решения сложных внутриполитических дел женщин, и в определении судьбы вдов, которым было дозволено венчаться вторым браком. Наконец, смертельный недуг, поразивший царицу, явился, по оценке хрониста, «нечто неизбежным, потому что природная слабость женщины при таких продолжительных военных делах не могла позволить ее телу жить...» [Жизнь царицы, 1985, с. 41—42, 47, 50; История, 1954, с. 36, 37, 102]. Таким образом, и он, воздавший должное почти божественному уму и мужскому характеру Тамар, вынужден был признать, что принадлежали они все же женщине.

Тамар скончалась в 1207 г. (по другим данным — в 1213 г.) [Бердзенишвили, 1946, с. 224; Грузинские документы, 1982, с. 70] и, согласно хроникам, была погребена в родовой усыпальнице в Гелати. Престол унаследовал ее сын Георгий Лаша (Давид Сослан умер раньше супруги), а после него — дочь Русудан.

Тамар и Русудан были единственными женщинами в истории централизованного грузинского государства, возглавлявшими его в свое время. Неординарность ситуации предопределила то, что их титул в оригинале соответствовал титулу венценосных мужчин и именовались они «царем» или «царем царей» (*мепет меписа*), а не «царицами» (*дедопали*) как обычные супруги коронованных особ (в XVII в. царем была Дареджан — дочь Теймураза I, но с ее правлением связаны трагические страницы истории страны). В русских же переводах их титул передается в женском роде. «Именем Бога, от Тамар Багратуниани, апхазов и картвелов, ранов, кахов и армян царя и царицы цариц и всего Востока и Запада самодержавно владеющей» [Грузинские документы, 1982, с. 56, 62, 73]. Тем самым, общественный взгляд на законы политической жизни и сама политическая практика в известном смысле игнорировали женскую природу этих персон.

Вместе с тем, то же общественное мнение всячески превозносило женские добродетели и очарование Тамар. Ярким выразителем подобного взгляда, а возможно, и его творцом был современник Тамар, автор знаменитой поэмы «Витязь в тигровой шкуре» Шота Руставели. Некоторые исследователи приписывают ему составление одного или другого из существующих жизнеописаний Тамар [Жизнь царицы, 1985, с. 14]. Согласно преданию, именно слова Шота: «Львенки равны друг другу, будь то львенок или львица», произнесенные в ответ на вопрос о способности женщины править государством, «узаконили право женщин на престол» [Грузинское творчество, 1972, с. 413].

По оценке Н. Я. Марра, поэма «Витязь в тигровой шкуре» была написана «для забавы царицы Тамары», ей, «прекрасной даме», она и посвящалась.

> Поэт не должен попусту расточать свой труд... Я воспеваю ту, кому небо уже отвело у себя место. [Ей песнь], мне великая слава... Она

> моя жизнь... Ниже я называю ее имя, ее осыпаю [жемчугом — стихами], ее воспеваю. Царицу Тамару воспоем... в честь ее у меня сложены песни... Она повелела мне сложить в честь ее сладкозвучные стихи, воспеть ее брови, ресницы и волосы, [воспел ее] губы и зубы, выточенные из хрусталя и рубина...
>
> [Марр Н., 1910, с. 1, 7]

Основной идеей произведения Н. Я. Марр считал культ женщины, аналогичный тому, что наблюдался в христианской Европе, а в Грузии сложился под персидским влиянием. «Переход от культа Бога к идеализированному поклонению женщине, — писал исследователь,— имеет, надо думать, свою историю на грузинской почве... Нужна была собственная психологическая зрелость. К культу женщины в веке Тамары и свободному провозглашению любви к женщине как явлению, равноценному культу Бога, вел, несомненно, длинный путь». Будучи произведением гениального автора, «поэма стала общенародною и проникла во все слои населения, где под ее влиянием слагались чисто народные песни» [Марр Н., 1910, с. I, XXXVII, XLVI, LI].

Отмечая последнее, Н. Я. Марр имел в виду появление характерного лирического жанра в грузинском фольклоре. Опосредованно оно связано с именем Тамар, но опосредованность эта весьма значительна. Куда конкретнее отложился образ Тамар в другом фольклорном жанре — в преданиях и легендах, а также в идеологических представлениях, где с ним связан масштабный цикл повествований. Правда, здесь, в отличие от произведений одописцев, выполнявших социальный заказ, он, образ царицы, преломлялся сквозь призму его восприятия простолюдинами, далекими от жизни царского двора и незнакомыми с реальными правителями. Некоторая двойственность, просматривающаяся в описаниях хронистов относительно Тамар — могущественной коронованной особы и одновременно женщины, двойственность далеко не противоречивая, по-своему цельная, в глазах народа обретала другие очертания и другие интерпретации.

Чрезвычайная популярность Тамар в народе объяснима пиететом к ее персоне, рожденным историческим значением ее деяний. Не случайно даже соседи грузин армяне выражали свое уважение к ней, именуя Тамар царем, а не царицей [Ерицов, 1874, с. 94], в чем правомерно усматривать не только отзвук официального титула средневековья, но и собственное отношение к выдающейся личности.

Характерно, что наиболее величественные черты образ Тамар приобрел среди грузин-горцев, у которых христианство совместилось с традиционной культовой практикой, и этот симбиоз рождал оригинальные явления или придавал новые оттенки известным формам.

Согласно свидетельству Д. З. Бакрадзе, исследователя середины XIX в., Тамар была единственным лицом из числа всех грузинских

царей, которому нашлось место, причем почетное место, в народных сказаниях сванов. Тамар якобы особенно любила Сванети и часто проводила в ней время, строила там церкви и снабжала их богатыми иконами.

> Она знаменитейшая из жен после Божьей Матери. Она была женщина поразительной красоты, и многие искали ее руки... Царица Тамара бессмертна: местопребывание ее — подземелье в Ушкули (сельская община в Верх. Сванети. — *Ю. К.*), под церковью Божьей Матери, где она сидит в кувшине, держа в руке свечу. Открыть ее нельзя, и если когда-нибудь она будет открыта, Сванетии угрожают страшные бедствия. Передаем содержание одной песни, предметом которой служит царица Тамара и которая с незапамятных времен поется по всей Сванетии: «Царица Тамара подобна Божией Матери. Голова ее увенчана золотою диадемою; в ушах висят бриллиантовые серьги, на шее надето ожерелье из драгоценных камней зеленого и красного цветов. Вся она облачена в светоносные ризы, сияет, как Божия Матерь. Она приходит в Местию (сельская община в Верх. Сванети. — *Ю. К.*), где в течение шести дней в честь Пресвятой Девы созидает церковь и украшает ее по образу своему. Она говорит сванетам: «Я воздвигла вам храм Бога бессмертного. Я не бессмертна. К нему обращайтесь в молитвах ваших, и он будет вас охранять во имя Иисуса Христа, аминь». Заметим, что сванеты построение всех церквей у себя приписывают царице Тамаре, что в разных обществах они указывают предметы, будто бы принадлежавшие ей, как-то: удила, топор, башмак и богатый финифтяной пояс... Вольные сванеты, по общему их убеждению, считают себя свободными со времен царицы Тамары.
>
> [Бакрадзе, 1861, № 2]

К этому добавлю, что среди местного населения бытовало мнение об изготовлении для них и даровании им священного знамени *лем* также царицей Тамар (по другой версии, это сделала богиня Ламария — покровительница материнства, плодородия земли и хлебных злаков; но следует учесть, что Ламария — это местное имя христианской Марии) [Бардавелидзе, 1957, с. 44, 171].

К лику святых Тамар была причислена и горцами Восточной Грузии — пшавами. У нее родители выкупали своих новорожденных детей, принося жертвы, за мальчика — быка, за девочку — барана [Ханов, 1888а, с. 85]. Под влиянием ее образа в местной среде сложился культ царицы врачевания — *Тамар акимдедупали*, стоявшей в пантеоне вслед за всепшавским божеством *Лашарис джвари* [Бардавелидзе, 1957, с. 5]. «Пшавец уверен, — писал автор начала XX в., — что св. царица Тамара по ночам... невидимо сходит с неба к больным и лечит их от болезней. ...Страждущие болезнями обращаются преимущественно... к царице Тамаре... на том основании, „что другие „хати“ (божественные персоны, «образы». — *Ю. К.*) для помощи пшавам только ходатайствуют пред Богом, Тамар-мзэ же, (*мзе* — солнце. — *Ю. К.*) независимо от ходатайствования пред Богом, и с своей стороны врачует больных и немощных“» [Антоний, 1914, с. 21].

Местные священнослужители, совершая моления о ниспослании божественной благодати смертным, адресовали их св. Георгию и Тамар [Хаханов, 1888а, с. 86].

В Пшави св. Георгий был наделен свойствами, трудно совместимыми с его каноническим прообразом, о чем речь шла в 1-й главе. При этом пшавы считали его сыном царицы Тамар, называли Лаша-Георгием, Лаша-Красивым. Молодая горянка клялась именами матери и сына, когда становилась предметом раздора двух соискателей ее руки, в результате чего вынуждена бывала давать обет безбрачия. «Клянусь всеми святыми, крестом Лашария и Тамарой Пиримзе (лицо-солнце), что решилась навсегда отказаться от замужества» [Сослани, 1886, № 760; Хизанашвили, 1896, с. 132].

В дополнение к этим оригинальным трактовкам образов следует добавить, что популярные герои — мать и сын, причисленные к лику святых, в местной традиции соотносились с представлениями о Богородице и ее дитяти.

Совокупность подобных данных позволяет выделить следующие основные штрихи образа Тамар, запечатленного и по-своему осмысленного населением горных районов. Прежде всего, это возведение Тамар к божественной ипостаси, в которой она проявляет себя довольно многогранно. В представлениях сванов Тамар тяготеет к исполнению функций Творца. По крайней мере, подобно ему она созидает шесть дней — строит церковь и «украшает ее по образу своему». Местному населению она дарит собственноручно изготовленную святыню — знамя. Текст песни приписывает ей прямое сравнение, хотя и тактичное, своей персоны с Богом. Но в полной мере исполнение подобной роли ей не под силу уже по причине пола, и потому Тамар почти напрямую связывают с параллельной Богу фигурой, главным женским персонажем пантеона — Божьей Матерью. Она «подобна» ей, в одной из местностей строит посвященную ей церковь, а в другой, под аналогичным храмом, пребывает сама. Там она бессмертна и охраняет благополучие обитателей края. Помещение Тамар навечно в сосуде, в подземелье церкви Божьей Матери, очевидно тяготеет к символике женского родящего начала, равно как не случайной кажется взаимозаменяемость Тамар и божественной покровительницы материнства и плодородия земли Ламарии — Марии. Наделение же ее такими «мужскими» атрибутами, как удила и топор, скорее всего стоит в одном семантическом ряду с опоясыванием исторической Тамар при ее вступлении на престол мечом. И тот и другие предметы служили знаками власти, силы и могущества.

Принципиально схожая трактовка образа Тамар у пшавов имела собственные оттенки. В местной религиозной системе не усматривается попыток наделения его функциями главного лица пантеона. Тамар располагается возле и чуть ниже Лашарис джвари, Лаши Георгия, в иной бытности являвшегося ее сыном. Со значительной долей условности можно сказать, что здесь, в отличие от аналогичной

структуры сванов, сын заменяет отца, а женский персонаж, соотнесенный с Богоматерью, неизменно располагается возле них. Положение же самой Богоматери в пантеоне не просто особое, но исключительное. «Грузинами по преимуществу уважается Богоматерь... Предание гласит, что Богоматери Грузия досталась в удел...» [Гамрекелов, 1855, № 4]. Она занимает место как бы вне жесткой иерархической сетки, что, по мнению В. В. Бардавелидзе, связано с наследием культа Великой матери [Бардавелидзе, 1957, с. 107 и след.]. И все же пшавская Тамар-мзе чуть ближе к людям и их заботам. Она собственноручно лечит людей, дарует детей (по крайней мере, их у нее «выкупают»). Наконец, она неким образом связана с любовными отношениями и установлением брачных уз.

В свете изложенного главным слагаемым образа Тамар в переосмысленной памяти горцев может быть названо попечение о духовном и физическом здоровье людей, над которым она простирает свою власть. Это свойство перекликается с характеристиками, которые давали историческому лицу средневековые авторы (подобным качеством была наделена и другая героиня древней истории Грузии — св. Нина, познакомившая прежних варваров с новой верой и убедившая их принять ее, в том числе благодаря успешному врачеванию). В свое время А. С. Хаханов, изучая материалы по введению христианства в Грузии, отметил следующую, по его словам, «любопытную черту», а именно, что «женщины из царских фамилий первые являлись последовательницами христианских проповедников», и назвал в их ряду Елену в Византии, Клотильду во Франции, Ольгу в России, Нану, жену царя Мириана, в Грузии (здесь же следует назвать жену армянского царя Трдата Ашхен и его сестру Хосровидухт) [Ерицов, 1874, с. 62—63; Хаханов, 1893, с. 345]. По известной причине Тамар не может быть прямо названа в этом списке. Однако для населения значительной части горных территорий страны царица выступила именно с такой миссией, и это отчетливо зафиксировала их историческая память, даже несколько преувеличив ее заслуги [3].

> Любопытно отметить, — писал в другом месте А. С. Хаханов, — представление грузин, как Тамара успевала воздвигать церкви и башни, приписываемые исключительно ей, если только они красуются на вершине неприступной скалы или теряются в теснинах дремучих лесов. Грузины уверяют, что царица расставляла войска так, что последний воин стоял на месте постройки, а первый у подошвы горы, на берегу реки, около нужного для строения материала: так передавались из рук в руки кирпичи, камни, вода, святые иконы и богослужебные книги.
>
> [Хаханов, 1895, с. 61]

Равно и среди населения соседних с Грузией земель Тамар осталась в памяти в первую очередь просветительницей. «Как в Осетии,

так и во всей горной полосе Чечни „эльгыцы" (святилища. — *Ю. К.*) построены, говорят... во времена Тамары... До Тамары чеченцы не знали ни Бога, ни „ццу" (божеств. — *Ю. К.*) и жили как животные в потемках...» [Далгат Б., 1893, с. 91—92].

Гиперболизация наставнической, духовной миссии Тамар нашла продолжение в преувеличенном изображении ее патриотической миссии, где царице приписывается одержание побед над врагами Грузии разных эпох. Таковы предания о поражении Мурвана Кру (VIII в.), о борьбе с Шах-Аббасом (XVII в.) и др. Одно имеретинское сказание следующим образом излагает подобный сюжет. В ответ на объявление войны могучим противником Тамар якобы собрала женское войско и во главе него выступила в поход. Войско было столь многочисленным, что от грязи, которую счищали на привалах со своих башмачков воительницы, образовались холмы ([Грузинское творчество, 1972, с. 416; Хаханов, 1895, 287—288]; см. также: [Грузинские предания, 1973, с. 219—220]). Пример этот поучителен обращением к популярному мотиву об амазонках и представляет компромисс между женской природой «героя» и его военными заслугами перед отечеством.

Некоторые предания рисуют Тамар в идиллических тонах (за свою доброту она получает бесценные дары и только после этого занимает место на троне), другие, напротив, приписывают черты деспота (царица повелевает всему народу, от мала до велика, строить канал, и в итоге по нему течет людская кровь) [Грузинские предания, 1973, с. 167—168; Грузинское творчество, 1972, с. 417].

Помимо этого Тамар бывает жестока и коварна с мужчинами, пытающимися завоевать ее расположение, стремящимися тем или иным способом сделать ее своею. Она губит в водном потоке юношу, вызвавшегося оказать царице услугу, за которую чуть раньше было обещано исполнение любого желания смельчака. Она отказывает всем искателям ее руки, мечтая остаться безбрачной. «Против меня все цари посылают свои войска, но не могут победить меня; разве я могу признать над собою власть, хотя бы власть мужа!» Или: «Не хочу замуж, останусь я без мужа». Более естественным выглядит предание об отказе очарованному красотой Тамар персидскому царю, с которым она воюет, от руки которого гибнет ее сын, которого она побеждает и чью поверженную голову в итоге с триумфом поднимает на копье [Броссе, 1853, с. 478; Галаджев, 1899, с. 96—97; Грузинские предания, 1973, с. 165—167, 170].

Эти предания несут в себе отзвук реальных событий, а равно и литературной традиции. Соответствующие места в описаниях жизни царицы вполне могли оказаться для них подходящим источником. Так, автор одной из хроник рассказывал следующий эпизод. Когда царедворцы предлагали Тамар выйти замуж за родственника, она, «твердая в вере истинной, чтобы этого не случилось в самом деле, совершенно отказывалась от брака и просила освободить ее вообще

от необходимости выйти замуж» (вспомним в данной связи пшавских девушек, которые клялись именами Тамар и Лаши, давая обет безбрачия). И другой эпизод аналогичного происхождения, в котором сельджукскому султану приписаны следующие слова: «Если царица ваша оставит веру свою, султан возьмет ее в жены, если же не оставит, будет наложницею султана!» [История, 1954, с. 44, 76 —77].

Впрочем, вряд ли литературные сюжеты были в состоянии полностью удовлетворить воображение народа. Устная традиция сама творчески развивала линию жизни царицы и создавала ее портрет. Еще одна грань последнего складывалась из легенд, приписывавших Тамар свойства полудемонического характера. Об обладании Тамар сверхъестественными качествами повествует легенда о царице и утренней звезде. Звезда (Венера), дающая людям лето и зиму, была взята в плен всесильной женщиной, сковавшей ее цепями. Тамар обращала звезду в коня и ездила на нем. Однажды звезде все же удалось освободиться из плена, а посланные вдогонку войска повергла стихия. С тех пор якобы пропало благополучие на земле. Другая легенда приписывает Тамар покорение моря — последнего, что оставалось вне власти царицы [Грузинские предания, 1973, с. 165, 167; Грузинское творчество, 1972, с. 417—418].

На фоне подобной многоликости или даже разноликости портрета Тамар не покажется неожиданным появление фольклорных сюжетов о раздвоении героини.

> Жили-были две сестры, обе носившие имя Тамары. Одна из них была благочестивая и приютилась в башне близ Ананура, а другая — волшебница — поселилась в замке на Тереке. Последняя сестра зазывала путников к себе на ночь, а утром бросала их обезглавленные трупы в волны бешеного Терека. Как волшебницу, ее никакая сила не могла одолеть, и «даже пуля ее не брала». По прошествии многих лет только русскому солдату удалось ее убить ударом в висок пуговицей от своего мундира, который заговору и чарам не поддается. Труп волшебницы был брошен в Терек, а замок повелением Божиим развалился. Имя Тамары-чародейки было проклято, и нигде никаких следов ее не могли найти.
>
> [Хаханов, 1898, с. 140]

Другой вариант легенды гласит:

> Когда еще царила в Грузии великая Тамара, у нее была развратная беспутная сестра. Много с ней возилась царица, но наконец, боясь срама, заперла ее в Дарьяльскую башню. Кто бы ни проходил по ущелью, все и тут стали зазываться негодницей в крепость, а потом этих несчастных убивали...
>
> [Грен, 1897, с. 6]

Легенда имеет историческую и мифологическую подоснову.

У Тамар действительно была родная младшая сестра Русудан, тезка ее тетки и дочери. В одной из летописей Грузии нарисован следующий ее портрет: «...Была приятная и милостивая, отзывчивая и утешительница всех нуждающихся, воспитательница всех малолетних и сирот...» [Картлис, 1955, с. 369], и он разительно отличается от интерпретации образа легендой. Зато о Русудан — дочери Тамар ходила молва, что та «держала иногда в крепкой башне в неволе по два случайных любимца одновременно», и потому ее называют царицей-вакханкой [Зубов, 1901, с. 1311]. Из-за нее же не единожды была разорена и страна. «В первые дни царствования ее овладевший Персиею Куртистанский султан Жалалдин, услыша об отличной красоте, прислал к ней одного из своих вельвож с предложением быть ей его женою. Но Русудан с пренебрежением отказала. Огорченный сим Султан-Жалалдин приступил с войском к Грузии, разорил, разграбил оную...» [Давид, 1893, с. 30 и след.]

Очевидно, в основных редакциях легенды произошла замена одного из главных действующих лиц, и на месте дочери оказалась сестра. Логика такого перемещения опирается на известные мифологемы и потребность введения исторической персоны, обретшей чрезвычайную популярность, в устоявшиеся структуры мифотворчества и традиционного мировидения. Фигура царицы Тамар, масштабная и выразительная в одних ракурсах, нуждалась в своего рода противовесе, сбалансировавшем бы комплекс ее витальных сил. Наиболее удобным и простым способом достижения этого было появление двойника с отличными от оригинала и дополняющими его качествами.

Народное видение Тамар требовало дополнить ее заслуги перед государством и народом чертами иного свойства, подобно тому как в народных быличках о русской императрице Екатерине II на одно из первых мест вышли полурассказы-полуанекдоты об ее необузданной сексуальности, а на первом плане исторической памяти о Клеопатре (кстати, провозглашенной «царицей цариц») оказались ее отношения с Антонием. Реальная царица, по крайней мере в подаче официальных историографов, практически не давала для этого поводов. И на сцену была выведена ее сестра, двойник-антипод, иногда даже носящий то же имя. Две сестры составляли уже некую систему.

Тогда как в образе одной сестры подчеркивалась ее целомудренность, другой сестре приписывали крайнюю развратность. Одна, отказавшись от греховного первого мужа, второго мужа сделала героем и дала престолу наследников, другая — умерщвляла своих любовников и осталась бесплодной. Контрастом провозглашавшейся идеализированной мягкости и ненасильственности действий первой сестры служило поведение второй, отмеченное неистовством, сопряженным с чародейством. Одна созидала, другая — скорее разрушала. Разъединенными они оказались и пространственно, их поселили в башне и в замке в разных частях страны.

Такая подача образов сестер до некоторой степени перекликается с описаниями правителей Грузии более ранних эпох. Это Бартом и Картам (Картом) — сыновья Адерки, чье царствование совпало с жизнью Иисуса, а также следовавшие за ними «парные цари». Источники и ученые не единодушны в описаниях тогдашнего управления страной. Одни отмечают, что отец поделил подвластную ему территорию между братьями и каждый из них воссел на собственный престол, другие — что разделенным оказалось ведение внутренних и внешних дел: «После Адерка царя были царями сыны его Бартом и Картом. Они управляли царством совокупно...»; «...И царствовал Рок... и раздвоил власть, сели два царя: по той и по этой стороне реки. И царствовал в Армазе Кардзам и в Мцхета — Братман... И царствовал на той стороне Фарсман, и на этой — Каоз. И царствовал на той стороне Арсок и на этой — Амазаер» и т. д. [Давид, 1893, с. 17; Обращение, 1989, с. 24; Челидзе, 1980, с. 90; Brosse, 1849, S. 21].

Форма двоецарствия подразумевала не столько антагонизм правителей, сколько их взаимодополняемость, вероятно, проистекающую из социокультурного и мифологического феномена дуальности, отраженного в политической плоскости. Для описывающих Тамар фольклорных текстов цари-двойники предшествующих столетий явились своего рода историческими прецедентами «двойственности»/«раздвоения» правителя, но раздвоения в рамках системы, а не аномалии. В том числе и с учетом их мог родиться образ сестры-антипода, образ, параллельный основному действующему лицу, а не второстепенный, как его «сыграла» реальная младшая сестра Тамар Русудан. Другая же Русудан — дочь «помогла» обозначить основные черты портрета «сестры» в легендах.

Образы двух Тамар перекликаются и с образами мифических близнецов. Это, например, Ангро-Майнью и Спента-Майнью иранской мифологии, дух зла, тьмы и смерти и дух добра, дух-творец, близнецы, порожденные Ахурамаздой. Они являлись не столько антагонистами, сколько параллельно действующими демиургами земного творения на уровне телесной осязаемой реальности. Это и Диоскуры греческой мифологии — близнецы-братья, сыновья Зевса Кастор и Полидевк, которые дополняли один другого, воплощая в себе мотивы периодической смены жизни и смерти, света и мрака [Мифологический словарь, 1992, с. 45, 190—191, 511]. Равно и противопоставление двух Тамар не выглядит абсолютным. Функции одной — защитницы страны и другой — блудницы взаимосочетаются на мифологическом уровне.

Здесь я приведу пространную цитату из работы О. М. Фрейденберг, в которой обосновывается органичность связи носителей таких, на первый взгляд, предельно разнохарактерных свойств:

> ...Основная концепция плодородия... вырабатывает образы нового и нового рождения... выдвигая в соединении женщины и мужчины

> только зачатие и рождение. Получается метафора, которая... принимает образ 'блуда', 'распутства'; этот образ массового оплодотворения, прикрепленного к отдельным женщинам, тесно увязывается с рождением и преодолением смерти, а потому и спасением. Так 'блуд' оказывается метафорой спасения, а женское божество производительности — божеством эротической любви, или жрицей ее, или просто блудницей. Коррелят мужского плодотворящего начала, такая богиня становится его парным соответствием, и так как они оба проходят под одинаковым семантическим знаком, то получается такая чуждая для нас пара, как Спаситель и Блудница (Сотер и Порна). Однако подлинная семантика 'блудницы' раскрывается в том, что она, как и 'спаситель', связана с культом города и с победой как избавлением от смерти. Город и страна являются объектами сотерии в культе богинь-спасительниц... Метафора 'взятия города', 'победы над городом', 'спасения города'... семантизирует производительный акт... Поскольку 'блуд' есть метафора спасения и блудница связана с городом, дальнейшее накопление и разворачивание тождественных образов становится понятным.
>
> [Фрейденберг, 1997, с. 79—80]

Выглядит ли понятной, в свете подобной аргументации, прямая соотнесенность образов защитницы страны, попечительницы физического и нравственного здоровья народа и распутницы в нашем случае? Представляется, что в достаточной мере. Образ сестры несет в себе то же значение, что и образ главной героини, но под противоположным знаком. Абсолютизация акта соития в привязке к конкретной персоне сближает последнюю с фигурами храмовых гетер, служительниц культа плодородия в широком его понимании. В таком качестве эта персона тоже становится попечителем благополучия страны и народа, аналогом их защитника/спасителя в ином обличье или его напарником. В настоящем случае распутница становится партнером царицы, в чьем легендарном облике явно просматриваются черты и девы-воительницы, и Девы Марии.

Царица Тамар, когда дело касается чувств, враждебно настроена по отношению к мужчинам, ратует за собственное безбрачие, легенды почти игнорируют тему материнства в ее биографии и если рассказывают о появлении у нее ребенка, то случается это неким получудесным образом [4]. Набор приписываемых ей качеств перекликается с качествами Девы Марии, только переданы они в иной тональности, а именно характерной для воительниц, воспринявших и исполняющих мужские функции. Таковой в глазах народа выглядит взошедшая на престол и вставшая во главе страны Тамар. «...За отличное мужество и славные деяния грузины не называют (Тамар. — *Ю. К.*) царицею, но царем, хотя речение сие есть и на оном языке» [Давид, 1893, с. 28]. В тех же глазах одновременно она становится предводительницей амазонок. В любом случае недостаток феминности восполняет сестра — двойник-антипод, но и соратница в

деле защиты страны. В итоге только комбинация из обоих персонажей делает образ Тамар полноценным и самодостаточным.

Важность второй слагаемой образа видна в настойчивых поисках ее прототипа, приводящих то к сестре, то к дочери, то к третьим безымянным или вымышленным лицам. В легендах часто фигурирует некая княжна (царевна, атаман разбойников) Дарья, жившая в неприступном замке в горных теснинах Терека. Ее имя условно и производно от названия Дарьяльского ущелья, а не наоборот, как объяснял народ. Сведения о Дарье или безымянной царевне дословно повторяют рассказы о «сестре» Тамар и напрямую перекликаются с известиями о Русудан-дочери (подборку данных см.: [Андроников, 1977, с. 290—292]). Так же и легенды карачаевцев, передающие хорошо известный на Северном Кавказе сюжет о красавице с лучезарными руками, некогда жившей в башне у реки и погубившей своего мужа, заменяют иногда ее царицей Тамарой (ср.: [Алейников, 1879, № 29; Иваненков, 1912, с. 77]). Неожиданность перестановок и совмещений персонажей лишний раз подчеркивает значимость наделения Тамар подобными свойствами. Следуя этой традиции, передал образ Тамар и М. Ю. Лермонтов.

Оригинально трактуют легенды и сюжет о погребении царицы. Почувствовав приближение смерти, Тамар якобы дала наказ тайно похоронить себя под одним из опорных столбов церкви, или в разных местах страны закопать девять одинаковых гробов так, чтобы никто не знал, в каком из них она покоится. Сделать это надлежало во избежание надругательства врагов над ее прахом [Андроников, 1977, с. 287; Грузинские предания, 1973, с. 169—170].

Действительно, место погребения Тамар неизвестно. Ни легенды, ни «документальные» свидетельства средневековых авторов не могут помочь в его поисках и потому «каждый уголок Грузии, стремясь разгадать эту тайну, ищет у себя могилу великой Тамар» [Андроников, 1977, с. 287]. Параллельно и в целом связанно с первыми версиями в народе бытует предание о бессмертии Тамар. Согласно ему, царица спит в золотой колыбели, и когда родине придется очень тяжело, то она проснется и поможет народу [Грузинское творчество, 1972, с. 418] (ср. со сванскими поверьями о пребывании Тамар в кувшине под церковью со свечой в руке).

В подобном взгляде на загробную судьбу Тамар проступает мотив «возвращающегося царя-избавителя», а равно и мотив смерти-возрождения. Последний здесь напрямую связан с архетипом женщины — смерти/могилы и рождающего чрева, любовницы-губительницы и матери-защитницы [Фрейденберг, 1927, с. 81; 1997, с. 78]. Весь этот набор представлений и отразил в себе созданный народом комбинированный образ Тамар — женщины, давшей эпохе свое имя.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Изложенные материалы представляют «мир женщины» в границах обширного и многоликого региона. Такой подход вызовет нарекания сторонников четкого соблюдения принципа этнографической идентичности объекта исследования. Действительно, в настоящем случае параллельно рассматриваются явления, присущие традициям народов, которые существенно различаются опытом социальной, политической, хозяйственной и т. д. жизни. В значительной мере это препятствует выявлению взаимосвязей составляющих женской субкультуры в конкретной этнической среде, но не снимает подобную задачу как таковую. В процессе написания работы обнаружилось, что многие из таких составляющих, затушеванно или фрагментарно представленные в одних традициях, принципиально однотипны с явлениями, получившими глубокое развитие либо лучше сохранившимися в других традициях, и только совокупное их изучение позволяет сформировать полноценный взгляд на логику их развития и функционирования. По возможности я стремился избегать эклектичности сводных характеристик и структурно их разграничивать в соответствии с общими особенностями культур. Такой подход, как мне кажется, позволяет конкретизировать ряд универсалий социокультурного порядка, определяющих специфические роли женщины в человеческом коллективе и, соответственно, занимаемое ею в нем пространство.

* * *

Вопрос о женском пространстве в культуре, т. е. об особых параметрах жизнедеятельности женщины в общественной модели, определен дихотомией женского и мужского, а также лидирующей позицией мужского в общем строе функционирования социума. Первый тезис наглядно иллюстрирует пример из быта западногрузинской провинции полуторавековой давности. Там до освобождения крестьян от крепостной зависимости в приданое знатной невесты включа-

ли людей, которых вместе с животными заносили в соответствующие списки следующим порядком: «Мужчины записывались в одном списке с петухами и вообще с самцами, женщины с курями и самками, а грудные дети с цыплятами» [Семененко, 1875б, № 48]. Второй тезис не требует особых подтверждений, ибо официальная культура в последние тысячелетия едва ли не везде, в том числе на Кавказе, имела зримый мужской облик. В подобных условиях женский мир не столько оставался в тени и в подчиненном положении по отношению к мужчинам, сколько формировался и жил во многом по отличным от мужских правилам. Функционирование данных правил имело свои границы, создававшие некое поле, сопредельное полю мужскому. Принято считать, что данные поля неравноценны и что женское во многом уступает мужскому. Последнее выглядит едва ли не безбрежным, первое — гораздо меньшим, по-домашнему уютным. Такие оценки передает и фольклор, по-своему отражающий установленный миропорядок. Сравним соответствующие определения из адыгских плачей по умершим мужчине и женщине. Об одном говорится:

Большой пустой двор,
Несчастный Мурат,
Ты оставил Дисааф.

Слова о другой передаются от первого лица:

Дворик наш, о горе,
Оставляю.
[Мижаев, 1973, с. 142, 143]

Соотношение «жизненных пространств» выразительное.

Некоторые исследователи склонны явно гиперболизировать ситуацию. Вот что, например, пишет Я. В. Чеснов:

> От мужчины в вайнахской традиции отщеплено все, связанное со временем (в том числе периодические кровотечения) и с пространством. Тогда получается, что у мужчины нет тела, нуждающегося в пространстве для размещения, и нет у него времени для отправления физиологических процессов. Мужчина находится вне времени и вне пространства. В таком случае у него нет каких-либо земных свойств, он разумное существо мифического уровня.
>
> [Чеснов, 1996б, с. 240—241]

С автором трудно согласиться по нескольким позициям. То, что мужчины были лишены естественных регуляторов времени, придавало особое значение искусственным «таймерам» жизни. Первым среди них был моделировавшийся обрядом отрыв мальчика 5—7 лет от матери. Принципиальную важность имели юношеские инициации, обозначавшие вступление в период активной жизни. Поэтому

можно сказать, что сам отсчет времени у мужчины начинался по-другому, нежели у женщины, и, в отличие от последней, оно конструировалось искусственно, средствами переиначивания природной данности, соответственно, средствами культуры. Действительно, регламент жизни мужчины не имел дробной, ежемесячной цикличности, присущие его бытию циклы отвечали другому ритму. Для джигита-горца в идеале они были представлены тремя последовательно совершавшимися походами с целью завоевания славы и положения в обществе: одно-, трех- и семигодичным [Чочиев, 1985, с. 47—48, 86, 111]. Не обходившиеся без кровопролития, они целенаправленно заменяли естественные кровотечения искусственными кровопусканиями. Опосредованно мужской ритм жизни проявлялся через годичный календарный цикл. Хотя женщины имели в нем свои строго определенные время, место и обязанности, именно «мужская роль» открывала его, придавая направленность. Это был тот бой курантов, от которого начинался отсчет нового оборота времени в жизни социума. Поэтому говорить, что мужчине не сопутствует категория времени, вряд ли справедливо. «Физиологический процесс» у мужчин не равноценен женскому по времени и интервалам, и потому он не может сопоставляться с ним напрямую.

Вызывает возражения и тезис о нахождении мужчины вне пространства. Уже четкое деление человеческого коллектива на мужскую и женскую «половины» противоречит этому. Без очерченности границ мужского теряет смысл очерченность женского. Пределы одного и другого являются одним из определителей общего порядка.

На Кавказе популярно следующее не то поверье, не то притча, гласящая, что если женщине удастся пройти под радугой, то она превратится в мужчину, если же пройдет мужчина, то он обратится в женщину [Григоров, 1892, с. 112; Чурсин, 1903, № 24; Чурсин, 1931, с. 262]. Радуга соединяет небесную и земную страты, верх и низ, ее правая и левая дуги сливаются, а в колористической гамме один цвет плавно преображается в другой. Да и сама она может появиться лишь когда одновременно светит солнце и идет дождь. Радуга служит зримым воплощением метаморфоз женского и мужского. Поэтому пребывание человека в ее зоне якобы позволяет изменить пол на противоположный. Однако физическая нереальность прохождения под радугой делает возможность такого изменения чисто умозрительной. Невыполнимость условия заданна, ибо сами превращения лишены целесообразности. И, наоборот, пространственное разграничение женского и мужского актуально, и в силу этого каждое из них должно иметь свои очертания, быть осязаемым, иметь свое «тело».

Каковы же параметры мужского и женского пространств? В строе жизни общества они отнюдь не выглядят исключительно противолежащими по горизонтальной или вертикальной оси частями.

Скорее это будет составная фигура, в которой женское и мужское являют разные слои. В такой фигуре просматривается и ядро.

Лидирующие социальные позиции мужчины, его функция давать импульс всяческому развитию могут склонить к мнению, что именно он располагается в центре пространственной сферы культуры, составляя ее костяк, ту белую костную основу, которую обволакивает женская плоть. Однако ситуация не столь очевидна. Центр пространства семьи, минимальной общественной ячейки, объединяющей мужчин и женщин, маркирует очаг вне зависимости от его местоположения в постройке. И хотя по условно проходящей через него линии дом обычно делится на соответствующие половины, очаг входит в женскую зону или она сама организуется вокруг него. Поэтому сооружение очага может вменяться женщине к исполнению, а попечение о нем неизменно входит в ее обязанность. Очаг сопряжен с местом родин, гарантом стабильности «родового тела» соответствующей группы (роды над ямкой с золой или возле очага, обрядовые действия старух возле/над очагом при приеме в дом невестки, знаковая тождественность надочажной цепи и груди старшей женщины и др.). В силу отмеченного, центр зоны жизнедеятельности семьи есть пространство женское, а ее периферию составляет мужское пространство, ориентированное на контакт с внешним миром (ср. наименование мужской половины дома — «у входа») и защиту центра.

В селении центр, представленный площадью — местом проведения досуга и решения общественных вопросов мужчинами, составлял функциональную зону последних. Женское пространство в селении рассеяно между отдельными домами и усадьбами, имеющиеся собственные центры — общественные печи, фонтаны (источники) — хотя и параллельны мужскому центру, но функционально менее значимы. Однако в другом ракурсе сама территория селения является женским пространством с четко обозначенной границей — рекой, протекающей по соседству. Река маркирует пределы территории, освоенной молодой в свадебных и послесвадебных обрядах, допустимую зону перемещений женщин в похоронных обрядах, за рекой располагается «чужая» земля, посещение которой в мифопоэтическом иносказании разрешено только мужчинам [1].

Таким образом, в отличие от мужского пространства женскому пространству свойственна сконцентрированность, что и позволяет говорить о его большей конкретности. Сгусток мужского пространства в ареале жизнедеятельности микросоциума — это мечеть, церковь, святилище, часто соединенные с площадью (располагающиеся на или возле нее). Мобильность мужского начала, как кажется, защищенного априори, позволяет ему активно функционировать за границами «освоенной» зоны и выглядеть вполне самодостаточным. Среди своих и чужих мужчина обязан «найти себя», и обычно это ему удается. Его «пространственное тело» формируют поступки, совершаемые дома и на чужбине, в «этом мире» и «сейчас».

Богоматерь с младенцем («Знамение»)
Гелати. Грузия. XVI в.

Женскому началу, лишенному динамизма, живущему в ритме ежемесячного осквернения физиологической нечистотой и очищения от нее, что отчасти близко перерождению, несвойственна мо-

бильность. Частота указанного цикла, периодически сменяющегося более размеренным циклом рождения и воспитания ребенка, делает женщину в глазах мужчин ущербной и недееспособной. Однако это скорее эгоистическая иллюзия сильного пола. Далеко не сам по себе мужчина способен защитить социум от внешней опасности. Собственной силой он пользуется во многом благодаря защитной оболочке, созданной для него женщиной, а для общества в целом — его женской половиной. Реальная оболочка — одежда, репутация добропорядочной жены и хозяйки, а также наличие наследников и обеспечение доброжелательности потусторонних сил, т. е. плоды женского «труда», сосредоточенного на весьма ограниченном пространстве бытия, позволяют мужчине и мужскому миру проявлять активность на ближних и дальних рубежах. Женская плоть, обволакивающая мужскую костную основу, укрепляет последнюю, наделяет дополнительной жизнестойкостью, необходимой во внешнем мире. В такой оболочке просматриваются свойства материнского чрева, материнской субстанции и потому образ матери оказывается столь популярным в мифологии, эпосе и т. д. Ее функция не только в даровании жизни, но главным образом в защите существующей жизни. С подобной миссией успешно справляется героиня эпоса — неродившая мать, к которой сыновья, а это едва ли не все обитатели описываемого эпосом социума, обращаются в трудные минуты за помощью и защитой. Данные свойства переносятся на выдающуюся историческую личность, которая становится матерью-защитницей народа. Обе, не растворяясь, присутствуют в своих детях, «народах», к тому же, в отличие от последних, они бессмертны. Но функции женщины в культуре не ограничиваются и этими важнейшими обязанностями. Женщина связывает «этот мир» с «иным миром». Из последнего она приносит в функционирующее сообщество людей новые жизни, а по завершении человеком земного пути сопровождает его в «другой» мир. В отличие от мужчины женщина деятельна в разных «мирах». Соответственно, категории времени и пространства для них тоже выглядят неактуальными. Однако это не так.

И одно и другое диалектично в мужском и женском, неодинаково проявляя себя в разных ситуациях. В итоге пространство культуры в аспекте соотношения указанных двух начал выглядит как сфера или шар, под наружной оболочкой которых скрывается несколько слоев, представляющих чередование женского и мужского. При этом невозможно определить, какие свойства преобладают в оболочке и ядре.

В условиях такого взаимодополняющего сочетания двух начал не обоснован вопрос о приниженности и ущемленности в правах женщины. Физиологическое своеобразие женщины, которое в одном ракурсе выглядит как нечистота, несовместимая с сакральностью и потому якобы делающая женщину ущербной и слабой, в другом ракурсе предстает как сила и потенциальная мощь, фактически непод-

властная мужчинам. Поэтому мифические и эпические «матери» часто совмещают в себе качества дев-воительниц. В свою очередь, мужское сообщество пытается установить контроль над женской энергетикой, что ему удается далеко не в полной мере. В итоге социокультурную модель (в данном случае понимаемую обобщенно) отличает примерное равновесие жизненных сил и возможностей обеих сторон. Хозяйственный, политический, конфессиональный и другие факторы жизнедеятельности конкретных обществ, безусловно, влияли на бытовое положение женщины [Смирнова, 1997, с. 57—58]. Однако даже «неблагоприятные» для женщин условия, формировавшие общий порядок жизни социума, вряд ли были способны нарушить баланс женского и мужского в культуре.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

[1] В этом же ряду, очевидно, располагается и женская татуировка. Известно, что данный обычай был распространен у ряда народов Дагестана: цахуров, рутульцев, лакцев, даргинцев. К сожалению, информация о нем весьма ограниченна. Согласно материалам А. Г. Булатовой, знаки наносились на лицо, руки, ноги, грудь девочкам в возрасте 13—15 лет. На основании этого исследователь предполагает, что нанесение татуировки могло быть пережитком женских инициаций. Мне в Южном Дагестане приходилось слышать о том, что татуировка является отличительным знаком женщин вольного поведения [Булатова, 1998, с. 102—103; Волкова, 1981, с. 113—116; Дирр, 1915, с. 23—24; ПМА, № 1688, л. 59 об]. Обычай татуировки на Ближнем Востоке распространен с глубокой древности и, например, в Египте в XIX в. бытовал именно среди женщин [Иностранцев, 1909, с. 140; Лэйн, 1982, с. 78—79].

[2] Ср. с данными индоевропейской лингвистики, соотносящими голову с местом скопления мужского семени [Маковский, 1992, с. 50]. Равно в древнегреческой мифологии и культовой практике голова мужчины наделялась фаллической символикой [Иванов В., 1994, с. 131—132].

[3] Разным этновариантам нартского эпоса известен сюжет о соблазнении главной героини Сата́ны при помощи чудесного ножичка [Дзидзигури, 1986, с. 65—66; Миллер В., 1992, с. 49—53; Нарты, 1994, с. 360—362].

[4] Ср.: «Урызмаг под старость стал посмешищем нартов», он с великим трудом мог вынуть из ножен свой меч и «молодежь стала плевать на него и отирать об него грязь своих стрел» [Нарты, 1989, с. 83].

[5] О подобной символике оружия косвенно свидетельствуют и данные обрядовой практики. У сванов перед Великим постом устраивалось игрище, главный персонаж которого облачался в лохмотья и на должном месте подвязывал себе деревянный фаллос. Молодежь строила из снега башню, на ее вершине устанавливала деревце, ветви коего украшала двумя деревянными кинжалами и деревянным фаллосом [Шиллинг, 1931б, с. 89].

Глава 1

[1] В газете «Южный Кавказ» за 1911 г. описан случай заключения брака между 86-летним мужчиной и 8-летней девочкой, приведший к трагическим

последствиям для молодой жены. При разбирательстве указанного дела, учитывавшего в первую очередь право выдавать замуж девочек такого возраста, муллой было заявлено следующее: «Девочку, не свалившуюся с ног от удара папахой, допускается выдавать замуж, и я без колебания составлю соответствующий кебинный акт» [Среди мусульман, 1911].

[2] *Годехъан* у аварцев или *ким* у лезгин, *пхьогIа* — у чеченцев и ингушей, *ныхас* — у осетин и т. д. — площади или площадки в центре селения или квартала, часто обустроенные навесом и скамьями, являлись местами обычного препровождения мужчинами свободного времени; для женщин их территория в норме была запретной. Здесь же замечу, что общественные пекарни содержали бедные, но «веселые» вдовы и старухи [Амиров, 1873, с. 18; Львов, 1870, с. 6].

[3] У абхазов запрет на участие в общественных плясках распространялся и на женатых мужчин; в отдельных случаях в свадебных плясках могли принимать участие матери или бабушки новобрачных [Джанашиа, 1960, с. 99]; см. также: [Чурсин, 1903, № 24].

[4] Ср. азербайджанскую поговорку: «Свадьба создает свадьбу» [Захаров, 1894, с. 141].

[5] Ср. греческих hetairos и hetaira — муж. и жен. род *сверстник, спутник, товарищ, соратник.*

[6] По имеющимся данным, порой иначе дело обстояло в Хевсурети.

[7] Настойчивостью в отстаивании собственных прав при брачном выборе отличались не только горянки. Девушки-азербайджанки, по наблюдениям авторов XIX в., в аналогичной ситуации тоже бывали преисполнены решительности [Захаров, 1894, с. 130—131].

[8] Ср. с поведением молодых вдов во «времена Магомета» [Агаев, 1901, с. 86].

[9] С другой стороны, показательно, что девушки в означенной ситуации использовали самый «нижний» элемент одежды — подошву обуви, тогда как юноши, предлагая себя в брачные партнеры, использовали самый «верхний» — шапку/папаху.

Глава 2

[1] Свадебный обряд стрельбы из лука в потолок описан еще в первой половине XVII в. [Олеарий, 1906, с. 509].

[2] В цезских языках волосы как таковые и волосы лобковой области обозначаются разными терминами [Исаков, 1986, с. 39].

[3] Тогда как женщины-армянки заплетали косы до конца, девушки оставляли конец косы незавязанным со свисающим пучком [Обычай, 1872, № 6, с. 158].

[4] Символика переправы в ритуалах перехода подробно разработана на славянском материале [Потебня, 1896].

[5] «Ручной речи», бытовавшей среди женщин Армении, посвящено специальное исследование Д. П. Карбелашвили. Автор отмечает, что ручную (кинетическую) речь замужние женщины использовали в присутствии старших членов семьи, что строилась она иначе, нежели звуковая, и в ней отдельный знак обозначал слово или предложение, что использование кинетической речи в известных ситуациях не исключало общения при помощи зву-

ковой речи и это принципиально отличало ее от обета молчания, который давала вдова, и т. д. Одной из интересных деталей кинетической речи являлось то, что при обозначении мужчин и женщин внимание обращалось на характерное расположение волос на их головах. Знак «мужчина» выглядел следующим образом: развернутые указательный и большой пальцы поднесены к подбородку (бородатый); знак «женщина (замужняя)» — сжатая в кулак рука поднесена к локонам, а знак «девушка» — указательный палец подносят к локонам и затем опускают руку вниз (маленькая, низкая) [Карбелашвили, 1936]; см. также: [Марр, 1936, с. 73—77].

[6] В лакском языке лексическая формула «признаки жизни» буквально переводится как 'рот/речь — рука', т. е. способность говорить и двигаться [Абдуллаев, 1986, с: 154].

[7] В данной связи характерна формула песенной поэзии балкарцев, применявшаяся к девушкам-красавицам: *Алла-гидай*, где *алла* — 'пестрый', 'разноцветный', а *гидай* — 'безрогая овца или коза' [Тульчинский, 1903, с. 271].

[8] Примечателен обряд «венчания коров» на Троицу венками из березы, который являлся частью обрядового комплекса, организовывавшегося девушками в эти дни [Шаповалова, 1977, с. 106—109].

[9] Отголоски подобной мифологемы представлены в бытовой и обрядовой сферах жизни населения Кавказа.

Так, Е. М. Шиллингом, со слов очевидцев, описана сцена необычного соревнования, происшедшего в Дагестане в селении Карата между борцами мужчиной и женщиной. «Выходя на борьбу, (женщина. — *Ю. К.*) кричала „ума“, как корова, а Али (мужчина. — *Ю. К.*) — „бау“, как бык» [Шиллинг, 1993, с. 112].

В одном из районов Западной Грузии в праздник Бослоба, посвященный размножению скота, совершался следующий обряд. «Перед ужином, при воцарившейся в доме всеобщей тишине... хозяин и хозяйка дома подходили к очагу и занимали свои места — мужчина на мужской стороне перед очагом, женщина на женской стороне... Здесь они становились на четвереньки и женщина начинала громко взывать: „Кот-бычок, кот-бычок!“ (обрядовое слово *кот* производно от лексем *кута*, *куту*, в западногрузинских наречиях обозначающих мужской половой орган. — *Ю. К.*). На это мужчина также громко отзывался: „Я твой бычок“ — и ползком на четвереньках двигался в сторону жены. Приблизившись к ней, он останавливался за ее спиной, обнажал фаллос и, не меняя позы, принимался медленно раскачиваться на месте. Затем жена и вслед за нею муж все так же ползком обходили вокруг очага слева направо трижды, каждый раз останавливаясь на женском месте, где хозяин дома повторял отмеченный выше поступок» [Бардавелидзе, 1957, с. 177—179].

В армянской традиции ярко выражена эквивалентность жениха и быка, невесты и коровы в брачно-свадебном обрядовом контексте [Харатян, 1994, с. 259—260].

[10] Ср. с упомянутым выше объяснением родителей армянской девушки неподготовленности ее к замужеству тем, что у нее не выросли зубы, а также с широко известными обрядами удаления, спиливания зубов девушкам, достигшим совершеннолетия.

[11] Анализ фольклорного мотива о борьбе с богатыршей см.: [Белецкая, 1984; Дрягин, 1930; Липец, 1983; Путилов, 1971].

[12] В цезских языках половой орган мальчика и мужчины обозначают разные лексемы, тогда как для обозначения того же органа у девочек и женщин обычно применяются одни и те же лексемы [Исаков, 1986, с. 44].

Глава 3

[1] Вероятно, с этим двуединством связан «образ» фаллического камня, находившегося в Верхнем Чегеме (Балкария). Местные жители называли его *кырнаташ* ('пористый камень'). Бездетные женщины садились на него в надежде обрести потомство [Шортанов, 1992, с. 14].

Здесь же приведу свидетельство Вс. Ф. Миллера и М. М. Ковалевского также относительно Балкарии: «...Посреди аула (Хулам. — *Ю. К.*) есть камень, называемый Байрэм. К нему, несмотря на столетнее господство мусульманства, обращаются женщины с молитвой о ниспослании детей и приносят в жертву пироги. Такие камни-байрэмы оказались, как мы убедились потом, в каждом ауле и, конечно, их имя и значение объясняется от осетинских святынь Мады-Майрам (матери-Марии), которые также представляют собой не что иное, как большие камни близ аула и пользуются специальным поклонением женщин» [Миллер В., 1884, с. 551].

[2] В данных номинациях не обязательно усматривать действительных родственников; резонно предполагать, что за ними скрывалось определение представителей одной возрастной группы.

[3] Ср. с бытовавшими, например у славян, обычаями не только стелить солому на пол, стол и т. д. в Рождество, но и сажать молодоженов на снопы, класть им снопы в постель [Потебня, 1865, с. 72—75]. На это указывает использование данного приема народами, проживающими на разных материках, исповедующих разные религии и т. п. [Плосс, 1995, т. 26, с. 296—297].

Глава 4

[1] Характерно, что другой автор, Е. Максимов, на примере Чечни также соотносил объем и круг обязанностей женщин с географической зоной проживания. Но прослеживаемая им зависимость скорее противоположна отмеченной выше. «Главную рабочую силу в Чечне составляет женщина, на обязанности которой лежат все более тяжелые работы. На плоскости женщина отягощена гораздо больше, чем в горах, так как мужское население постоянно отвлекалось борьбой с соседями... В горах положение женщины лучше. Здесь женщины нередко являются посредницами в фамильных распрях и всегда пользовались среди враждующих неприкосновенностью» (логика рассуждений автора, правда, не вполне последовательна) [Максимов Е., 1893, с. 36]; см. также: [Головинский, 1878, с. 255—256].

[2] Последний обусловил даже появление свода правил поведения своеобразных «домашних куртизанок» (см.: [Женский кодекс, 1875, № 80, 84; Коран персиянок, 1853, № 58, 59]).

[3] Абхазки занимались разведением шелковичных червей тайком от мужчин, ибо, согласно народным поверьям, это занятие навлекало засуху и гнев божества грома и молнии [Смирнова, 1955, с. 126].

[4] Последний в традиции народов Центрального и Западного Дагестана заменял Новруз, имевший распространение в Южном Дагестане, и почти совпадал с ним по времени.

[5] Специфические женские функции в календарной обрядности часто выражали собственную сценарную линию, являвшую ежегодно воспроизводившийся цикл. В Осетии в воскресенье после Пасхи справлялся праздник оплодотворения *бæлдæрæн*. Согласно традиционным представлениям, все сущее на земле — деревья, камни, скот и т. д. — сотворено парным, и в этот день соответствующие пары вступают между собой в половой контакт. Но подобный контакт был возможен также между объектами природы и женщиной. Поэтому последней, во избежание зачатия, обычай предписывал одеваться в длинное платье, запрещал сидеть на камнях, деревьях, разрешалось сидеть только на земле, не расставляя ног, а зажав их под собой. После этого наступал черед праздника *касутæ*, обрядовую сторону которого составляло шествие невестки к воде в сопровождении девушек и молодых женщин. Здесь возносились молитвы о даровании невестке мужского потомства, умилостивливались патроны горных рек, дабы они не чинили вреда урожаю и людям. В начале июля отмечался праздник новорожденных мальчиков *кæхцгæнæн*, и его главными действующими лицами были женщины, родившие в течение года детей мужского пола. А уже поздней осенью на недельные посиделки собирались девушки. Праздник назывался «Сидение девушек ради Матери Марии» (*чызджыты бадæн Мады Майрæмы тыххæй*). Девушки испрашивали себе женихов («О Боже! девушек ты благослови и исполни то, чего желают их сердца...»), гадали о судьбе на предстоящий год. Это событие, будучи заключительной фазой истекающего годового цикла, являлось и отправной точкой цикла нового, участниками которого становилась новая плеяда повзрослевших девушек [Гатиев, 1876, с. 43; Чибиров, 1976, с. 143—145, 191—192; Чибиров, 1984, с. 164].

[6] В Раче о св. Илье, в ведении которого якобы находились дождь и град, рассказывали следующую историю. В свое время он был сапожником, жил в Тифлисе, в пещере, и не общался с людьми, ибо стремился к святой жизни. Однако одной грешнице, решившей соблазнить стоика, удалось выманить Илью из убежища. После этого Илью охватило отчаяние, и он выколол себе глаза. Но «в воздаяние за такое ревностное стремление к святой жизни, Бог даровал ему снова зрение и сделал его предводителем облаков...» [Джапаридзе, 1896, с. 125]

[7] Гурийки к новогоднему празднику специально выращивали кур и из их потрохов варили суп *сакаквави*, являвшийся «собственностью женщин». Есть его не́ дозволялось ни мужчинам, ни девушкам. У первых от него неизбежно должны были возникнуть неудачи во всякого рода предприятиях — на охоте, в работе, после него они не смогли бы свободно лазать по деревьям (!) — у них непроизвольно тряслись бы ноги, подгибались бы колени (*сакаквави* производно от слова *каква* — 'гнуть, сгибать', название супа означает «то, что заставляет гнуться, сгибаться»). Девушки же после употребления сакаквави должны были по выходе замуж крайне тяжело переживать расставание с родительским домом [Мамаладзе, 1893, с. 19].

[8] Ежедневно на пасхальной неделе женщины ряда районов Закавказья организовывали танцы, а молодые люди — соревнования по метанию стрел и палок; в Новый год, пасху и т. д. молодежь разных областей Кавказа (и

часто одни девушки) устраивала игры на качелях [Евлахов, 1847, № 1; Е. Т.-А., 1887, № 90; Гулисов, 1886, с. 261—262].

[9] Ср. с образцами культовой пластики, описаниями ритуального поведения супругов и следующей фразой из эпоса осетин: «Ты славный муж у нартов, но отступаешь от обычая ложа, — мужчина старше женщины, потому надлежит так: женщина должна обвить своими руками мужчину, а не мужчина женщину») [Бардавелидзе, 1957, с. 179 и след.; Нарты, 1989, с. 479; Zakharov, 1932, p. 479].

[10] А. Р. Чочиев прослеживает следующую логическую связь явлений. Длившееся годами пребывание мужчин-воинов в походах вызывало «жалость» и «терпимость» в отношении «томящихся жен» (в чем видна и неизжитость норм группового брака). Смещение же акцента на «терпимость» позволило перевести «неизбежное зло» унижения от супружеской измены в актив воинского благородства [Чочиев, 1996, с. 76].

[11] Л. И. Жирковым в 1920-х гг. в дагестанском ауле Кубачи были записаны фольклорные тексты — песни, авторство которых приписывается женщинам. В них вдовствующие женщины предстают активными членами общества, свободно распоряжающимися своей судьбой [Жирков, 1930]. Данные тексты перекликаются с сообщением Я. Рейнегса о праве кубачинских вдов под покровом ночи и с закрытыми лицами сходиться с неженатыми молодыми людьми. Дети, рожденные от таких связей, содержались якобы за счет общества [Reineggs, 1796, S. 107—110]. Кубачинские обычаи в известной мере соотносимы с правом молодых вдов публично заявлять в общественных местах о своем желании завести знакомство и найти супруга. Такими правами они якобы пользовались во времена Магомета [Агаев, 1901, с. 86].

[12] Исключения из этого правила редки. На домашнюю птицу, которая входила в обрядовый кулинарный реестр женщин, запрет обычно не распространялся, но ср. у абхазов: «зарезанную женщиной курицу, как якобы лишенную тем самым вкусовых качеств, мужчины высокомерно отвергали и не ели» [Инал-Ипа, 1954б, с. 219].

[13] Не случайно появление смерти на Земле легенды ставят в вину женщине [Глушаков, 1903, с. 7—8]. В свою очередь, в психоанализе влечение к смерти трактуется как стремление к воссоединению с матерью [Хорни, 1993, с. 85].

[14] Символику распущенных/отрезанных волос в похоронных обрядах резонно соотносить и с представлениями о средствах осуществления связи с иным миром (см.: [Ревуненкова, 1992, с. 84; Черчиев, 1988, с. 55]).

[15] В дополнение к этому укажу, что в Осетии был зафиксирован случай травестизма (обрядового — ?) мужчины (муллы), занимавшегося лечением душевнобольных ([Кесаев, 1897, № 187]; см. также: [Балцон, 1902]). Л. А. Чибиров прослеживает переходный характер одежды *дзуар лæгов* от женской к мужской и косвенно связывает осетинских жрецов с женоподобными гадателями скифов [Чибиров, 1984, с. 184—185].

[16] Замечу лишь, что в числе самоубийц-женщин отмечался высокий процент лиц, недавно вышедших замуж. Кавказскую статистику от западноевропейской того же периода в целом отличало преобладание женских суицидов над мужскими, тогда как в Европе наблюдалась обратная картина (см. [Лапинский, 1915, с. 96]).

[17] В раннем исламе женщины вместе с мужчинами по пятницам присутствовали на богослужениях в мечетях, правда, на особых местах. Позднее им

было отказано в этом. «Отказ женщинам в участии в общественных богослужениях, — писал В. В. Бартольд, — даже богословами оценивался как недопустимое новшество, но оно везде одержало верх» [Бартольд, 1966, с. 650].

[18] Примечательна приуроченность праздника, посвященного этому божеству, к началу покоса, в этнографических реалиях горцев Кавказа соотносимого с инициациями юношей.

[19] Ср.: обрядовое хождение женщин к водным источникам для ритуального кормления Хинана совершалось за неделю до праздника Сиели [Шилинг, 1931а, с. 39].

[20] Груз. *кали* — 'женщина' у восточных горцев обозначает женский пол до замужества, девочку, девушку.

[21] Изображение этой триады сохранилось в Ингушетии на рельефе восточного фасада христианского храма XII в. Тхаба-Ерды (см.: [Крупнов, 1971, рис. 44, *4*]). Идентификацию изображенных персон подсказывает расположение возле правой мужской фигуры собаки/волка. По представлениям восточногрузинских горцев, Мориге Гмерти посылал под началом Квириа своих есаулов-волков на землю для покарания виновных и т. п. [Бардавелидзе, 1957, с. 22]

[22] Предположение Б. А. Алборова о замене звука в имени, превратившей Деала/Дэла в Галь, основания для чего имеются [Алборов, 1928, с. 25], подтверждает сделанный вывод.

[23] С разночтениями интерпретируются и культовые объекты архаического Ближнего Востока (Чатал-Хююк, 7—6-е тыс. до н. э.), на которые в качестве сравнений и прообразов кавказских культов довольно часто ссылаются археологи и этнографы-кавказоведы. Так, Дж. Мелларт замечает, что антропоморфный облик придан только женскому божественному персонажу, однако сексуальный символизм отсутствует и внимание сосредоточено на передаче беременности и акте родов. Е. В. Антонова, констатируя передачу мужских персонажей росписей образами охотников, а женских — как матерей, хозяек, кормилиц, отмечает их взаимодополняемость, отчасти конфликтную — зверь, связанный с женщинами, — хищный леопард, а зверь, связанный с мужчинами, — могучий, но не хищный бык [Антонова, 1990, с. 202; Мелларт, 1982, с. 91].

[24] В турецкой простонародной среде того, кто «господствует» над духами, называли *сахиби хюддам* ('господин над слугами') или сокращенно *худдам* или *куддем* [Гордлевский, 1914, с. 11].

[25] У месхов параллельно с представлениями о кудиани бытовали поверья о хвостатом мужчине *ропапи* — покровителе семьи и домашнего очага [Хаханов, 1891, с. 10].

[26] Грузинская Али имеет песий нос при ослиных ушах и кошачьих когтях [Берзенов, 1856, с. 499]. Первые балкарские алмосту, родившись от демонических великанов-эмегенов и великана нарта Алаугана, были вскормлены волчицей и выросли среди волков [Нарты, 1994, с. 580—581].

Глава 5

[1] В этом же семантическом ряду находится сука Сирдона, которая, по мнению А. Р. Чочиева, олицетворяет в эпосе женский мир. По этой причине *сирдоны куылз* (*гадза*) означает не столько наличие у Сирдона собаки, сколь-

ко утверждение, что Сирдон сам собака, в смысле «сукин сын», а при необходимой корректировке пола — «сукина дочь» [Чочиев, 1996, с. 37].

[2] Ср. с притчами о принципиальном несовпадении женских характеров по причине дублирования героини («первой женщины») зооморфными существами — собакой, свиньей, лошадью и т. д.

[3] Примечательно замечание грузинского историка XI в. Леонти Мровели о том, что во время проповеднической деятельности в Грузии апостолов Андрея и Симона правительницей страны сванов была «некая женщина, которая уверовала в проповеди апостолов» [Мровели, 1979, с. 33]. Возможно, восприятие Тамар в Сванети совместилось с памятью об этой правительнице.

[4] Одна из легенд рассказывает, что Тамар долго не соглашалась на брак. Однажды царедворцы тайно, во время сна царицы, впустили к ней в опочивальню юношу, и она неведомо для себя забеременела. О случившемся стало известно по исчезновению после этого солнечного луча, на который она обычно вешала свою одежду (ср. с легендой о Данае). Родившегося ребенка Тамар велела отнести в горы, где он был вскормлен оленихой, и признала своим только по прошествии долгого времени [Грузинские предания, 1973, с. 165—166]. Югоосетинское предание прямо приписывает беременность солнечному лучу [Миллер Б., 1992, с. 673].

Послесловие

[1] Показательно также, что, в соответствии с этикетом многих народов региона, хозяин должен провожать покидающего его дом гостя из другой местности именно до ближайшей к селению реки.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Абаев, 1989: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. Л., 1989.

Абаев, 1990: *Абаев В. И.* Религия, фольклор, литература. Избр. труды. Владикавказ, 1990.

Абаева, 1969: *Абаева З. В.* Сата́на — Сатане́й-Гуа́ша (эпический образ и художественный текст) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

Абазадзе, 1889: *Абазадзе Н. Л.* Семейная община у грузин // ЭО. 1889. № 3.

Абакелия 1990 — *Абакелия Н. К.* Вегетативные культы, мифы и ритуалы в Грузии (божество tar-cabuki в Западной Грузии) // Пробл. изуч. традиций в культуре нар. мира. М., 1990. Вып. 1.

Абдуллаев, 1986: *Абдуллаев И. Х.* К истории одного соматического термина в лакском языке (*зума* — «рот») // Проблемы отрасл. лексики даг. языков: Соматические термины. Махачкала, 1986.

Абдуррахман, 1862: Выдержки из записок Абдуррахмана, сына Джемал-эддинова о пребывании Шамиля в Ведене и о прочем. Тифлис, 1862.

Абельдяев, 1857: *Абельдяев Н.* Заметки о домашнем быте дагестанских горцев // Кавказ. 1857. № 50.

Абрамян, 1991: *Абрамян Л. А.* Мир мужчин и мир женщин: Расхождение и встреча // Этнич. стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.

Абхазские сказки, 1975: Абхазские сказки / Сост. К. С. Шакрыл. М., 1975.

Аварские сказки, 1972: Аварские народные сказки / Сост., пер. и примеч. Д. М. Атаева. М., 1972.

Аварско-русский словарь, 1967: Аварско-русский словарь / Сост. М. С. Саидов. М., 1967.

Аверкиев, 1866: *Аверкиев И.* С северо-восточного прибрежья Черного моря // Кавказ. 1866. № 74.

Агаев, 1901: *Агаев* (*Ахмед-бек*). Женщина по исламу и в исламе // КВ. 1901. № 3.

Агаширинова, 1978: *Агаширинова С. С.* Материальная культура лезгин. XIX—начало XX в. М., 1978.

Агларов, 1964: *Агларов М. А.* Формы заключения брака и некоторые особенности свадебной обрядности у андийцев // СЭ. 1964. № 4.

Адаты, 1872: Адаты жителей Кумыкской плоскости // ССКГ. 1872. Вып. 6.

Аджиев, 1988: *Аджиев А. М., Кадыраджиев К. С.* Опыт реконструкции мифологических представлений и верований кумыков // Пробл. мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

Адыгейские сказания, 1952: Адыгейские сказания и сказки / Пер. П. Максимова, Т. Керашева. Майкоп, 1952.

Адыги, 1930: Адыги, их быт, физическое развитие и болезни. Ростов-на-Дону, 1930.

Адыги, 1974: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. / Под ред. В. К. Гарданова. Нальчик, 1974.

Азербайджанские сказки, 1988: Азербайджанские сказки, мифы, легенды. Баку, 1988.

Акаба, 1955: *Акаба Л. Х.* Абхазы Очамчирского района // КЭС. М., 1955. Вып. 1.

Акаба, 1984: *Акаба Л. Х.* Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984.

Акимов, 1888: *Акимов В. Н.* Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей // СМЭ. М., 1888. Вып. 3.

Акимов, 1889: *Акимов В. Н.* Свадебные обычаи ахалцихских армян // ЭО. 1889. № 1.

Акинфиев, 1894: *Акинфиев И. Я.* Поездка в Осетию на Ардоне и в Сванетию // ЗКОИРГО. 1894. Кн. 16.

Алборов, 1928: *Алборов Б. А.* Ингушское «Гальерды» и осетинское «Алардцы» // Изв. Инг. НИИ краеведения. Владикавказ, 1928. Вып. 1.

Алейников, 1879: *Алейников М.* Карачаевские легенды и поверья о древней башне и неприкосновенной сосне // Кубан. обл. вед. 1879. № 29.

Александров, 1910: *Александров А., Лобанов С.* Заметки из путешествия по Дагестану // ЭО. 1910. № 1—2.

Алексеев, 1980: *Алексеев А. Ю.* О скифском Аресе // Археол. сб. Гос. Эрмитажа. Л., 1980. Вып. 21.

Алибов, 1874: *Алибов Н.* Из воспоминаний дагестанского горца // Кавказ. 1874. № 65, 90, 96, 103—105, 146.

Алимова, 1981: *Алимова Б. М.* Обряды и обычаи, связанные с рождением ребенка у кайтагских кумыков (конец XIX—начало XX в.) // Быт сельского населения Дагестана (XIX—начало XX в.). Махачкала, 1981.

Алимова, 1993: *Алимова Б. М., Магомедов Д. М.* Ботлихцы. XIX—начало XX в. Махачкала, 1993.

Алиханов-Аварский, 1895: *Алиханов-Аварский А. М.* В горах Дагестана: Путевые впечатления и рассказы горцев // Кавказ. 1895. № 1—339; 1896. № 55—337.

Алиханова, 1978: *Алиханова А. А.* Древние сюжеты в преданиях аула Мекеги // Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Дагестане. Махачкала, 1978.

Алпаб, 1892: Алпаб: лезгинское поверье / Зап. А. Магомедовым // СМОМПК. 1892. Вып. 13.

Алхазов, 1901: *Алхазов И.* Краткий исторический очерк врачебного дела в Грузии // КВ. 1901. № 9.

Альбов, 1893: *Альбов Н. М.* Этнографические наблюдения в Абхазии // Живая старина. 1893. № 3.

Амвросий, 1891: *Амвросий, священник.* Из жизни сванетов // Кавказ. 1891. № 253, 254, 260, 261, 263.

Амиров, 1873: *Амиров Г. М.* Среди горцев Северного Кавказа // ССКГ. 1873. Вып. 7.

Ан, 1940: *Ан Б.* О пережитках родовой религии шапсугов // Религ. пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Андреев, 1899: *Андреев А. П.* По дебрям Дагестана // Ист. вестн. 1899. № 10—12.

Андроников, 1977: *Андроников А.* Лермонтов: Исследования и находки. 4-е изд. М., 1977.

Антоний, 1914: *Антоний, епископ Горийский.* Религиозно-этнографический очерк Пшаво-Тушино-Хевсуретии. Тифлис, 1914.

Антонова, 1990: *Антонова Е. В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М., 1990.

Анучин В., 1914: *Анучин В. И.* Очерк шаманства енисейских остяков // Сб. МАЭ. СПб., 1914. Т. 2, вып. 2.

Анучин Д., 1884: *Анучин Д. Н.* Отчет о поездке в Дагестан летом 1882 года // Изв. РГО. 1884. Т. 20, вып. 4.

Анчабадзе, 1990: *Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г.* Старый Тбилиси: Город и горожане в XIX в. М., 1990.

Анчабадзе, 1993: *Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г.* Этническая история Северного Кавказа XVI—XIX веков. М., 1993.

Ардзинба, 1982: *Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.

Ардзинба, 1985: *Ардзинба В. Г.* Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985.

Армянский фольклор, 1967: Армянский фольклор / Сост. Г. О. Карапетян. М., 1967.

Арсеньев, 1991: *Арсеньев В. Р.* О воспроизводстве стереотипов полоролевого поведения бамбара // Этнич. стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.

Аутлев, 1965: *Аутлев П. У.* Новые материалы по религии адыгов // Учен. зап. Адыг. НИИ. Майкоп, 1965. Т. 4: История и этнография.

Афанасьев, 1869: *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869. Т. 3.

Ахриев, 1871: *Ахриев Ч.* Ингушевские праздники // ССКГ. 1871. Вып. 5.

Ахриев, 1875: *Ахриев Ч.* Ингуши // ССКГ. 1875. Вып. 8.

Ахриев, 1878: *Ахриев Ч.* Заметки об ингушах // ССТО. 1878. Вып. 1.

Ачугба, 1982: *Ачугба Т. А.* Из истории семейного быта в Аджарии // Очерки этнографии Аджарии. Тбилиси, 1982.

Бабич, 1994: *Бабич И. Л.* Женщина и миротворчество у кабардинцев // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен: Материалы междунар. конф. М., 1994.

Багиров, 1936: *Багиров Дж.* Детские игры и народные обряды в сел. Шихлы Казахского р-на Азербайджана // СЭ. 1936. № 4—5.

Байбурин, 1983: *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Байбурин, 1988: *Байбурин А. К.* Об этнографическом изучении этикета // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988.

Байбурин, 1993: *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.

Бакрадзе, 1861: *Бакрадзе Д. З.* Сванетия // Кавказ. 1861. № 2, 4.

Бакрадзе, 1864: *Бакрадзе Д. З.* Сванетия // ЗКОИРГО. 1864. Кн. 6.

Балцон, 1902: *Балцон.* Кадгаронский оракул // ТВ. 1902. № 234.

Баранов, 1896: *Баранов Е.* Суеверие осетин // ТВ. 1896. № 82.

Баранов, 1897: *Баранов Е.* Сказки горских татар // СМОМПК. 1897. Вып. 27.

Бардавелидзе, 1932: *Бардавелидзе В. В.* Опыт социологического изучения хевсурских верований. Тифлис, 1932.

Бардавелидзе, 1957: *Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957.

Бартоломей, 1855: *Бартоломей И. А.* Поездка в Вольную Сванетию // ЗКОИРГО. 1855. Кн. 3.

Бартоломей, 1864: *Бартоломей И., Мачавариани Д.* Нечто о Самурзакани // ЗКОИРГО. 1864. Вып. 6.

Бартольд, 1966: *Бартольд В. В.* Первоначальный ислам и женщина // Соч. М., 1966. Т. 6.

Басилов, 1991: *Басилов В. Н.* Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1991.

Басилов, 1992: *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Басилов, 1994: *Басилов В. Н.* Албасты // Ист.-этногр. исслед. по фольклору. М., 1994

Басхаров, 1881: *Басхаров Г. И.* Письма из Тифлиса. СПб., 1881.

Бахтамов, 1863: *Бахтамов И.* Чирка или аул Чиркей // Кавказ. 1863. № 29, 30.

Бахтин, 1965: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бгажноков, 1978: *Бгажноков Б. Х.* Адыгский этикет. Нальчик, 1978.

Бдоян, 1950: *Бдоян В.* Некоторые пережитки земледельческого культа у армян // Тр. гос. ист. музея Армении. Ереван, 1950. Т. 3.

Бежанов, 1892: *Бежанов М.* Краткие сведения о с. Варташен и его жителях // СМОМПК. 1892. Вып. 14.

Безбудущностный, 1849: *Безбудущностный.* Вичаки // Кавказ. 1849. № 20.

Белецкая, 1984: *Белецкая Е. М.* Поединок с девой-воительницей в героических илли // Вопр. поэтики и жанровой классиф. чеченских героико-ист. песен илли. Грозный, 1984.

Бергер, 1928: *Бергер А.* Чеченка. М., 1928.

Бердзенишвили, 1946: *Бердзенишвили Н., Джавахишвили И., Джанашиа С.* История Грузии. Ч. 1. Тбилиси, 1946.

Берже, 1879: *Берже А. П.* Могилы святых и другие места, уважаемые мусульманами // 5-й археол. съезд в Тифлисе. М., 1879.

Берзенов, 1850а: *Берзенов Н.* Кудианоба // Кавказ. 1850. № 33.

Берзенов, 1850б: *Берзенов Н.* Удод: Поверье грузин // Кавказ. 1850. № 54.

Берзенов, 1850в: *Берзенов Н.* Новый год у осетин Владикавказского округа // Кавказ. 1850. № 2.

Берзенов, 1851: *Берзенов Н.* Мтацминдский праздник (24 мая 1851 г.) // Кавказ. 1851. № 43

Берзенов, 1853: *Берзенов Н.* Грузинские гадальщицы // Кавказ. 1853. № 56.

Берзенов, 1854: *Берзенов Н.* Очерки деревенских нравов Грузии // Кавказ. 1854. № 91.

Берзенов, 1856: *Берзенов Н.* О грузинской медицине // Кавказский календарь на 1857 г. Тифлис, 1856.

Бернштам, 1986: *Бернштам Т. А.* К реконструкции некоторых русских переходных обрядов // СЭ. 1986. № 6.

Бернштам, 1988: *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX—начала XX в. Л., 1988.

Бесаева, 1976: *Бесаева Т. З.* Обряды и обычаи осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1976.

Бестужев-Марлинский, 1958: *Бестужев-Марлинский А. А.* Соч.: В 2 т. М., 1958. Т. 1.

Бинкевич, 1931а: *Бинкевич Е.* Армяне // Религ. верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2.

Бинкевич, 1931б: *Бинкевич Е.* Осетины // Там же.

Бинкевич, 1931в: *Бинкевич Е.* Верования грузин // Там же.

Бларамберг, 1992: *Бларамберг И.* Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.

Богданов, 1946: *Богданов В. В.* Сказка о девичьем и мужичьем царствах // СЭ. 1946. № 2.

Борисевич, 1899: *Борисевич К.* Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // ЭО. 1899. № 1—2.

Брегадзе, 1982: *Брегадзе Н. А.* Очерки по агроэтнографии Грузии. Тбилиси, 1982.

Броссе, 1853: *Броссе М.* Сведения о грузинской царице Тамаре в древнерусской литературе // Учен. зап. 1-го и 3-го отд-ний Академии наук. 1853. Т. 1.

Булатов, 1990: *Булатов А. О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1990.

Булатова, 1971: *Булатова А. Г.* Лакцы (XIX—начало XX в.): Ист.-этногр. очерки. Махачкала, 1971.

Булатова, 1987: *Булатова А. Г.* Зимние игры и развлечения в традиционном общественном быту народов горного Дагестана // Вопр. обществ. быта народов Дагестана в XIX—нач. XX вв. Махачкала, 1987.

Булатова, 1988: *Булатова А. Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX—начале XX в. Л., 1988.

Булатова, 1998: *Булатова А. Г.* Женская татуировка в горном Дагестане // КСДСКЧ. 1996—1997. СПб., 1998.

Бунятов, 1893: *Бунятов Г.* Из поверий, предрассудков и народных примет армян Эчмиадзинского уезда // СМОМПК. 1893. Вып. 17.

Бунятов, 1896а: *Бунятов Г.* Домашнее воспитание женщины у армян Эриванской губернии // ЭО. 1896. № 4.

Бунятов, 1896б: *Бунятов Г.* Рождение, смерть, погребальные обычаи и представления о загробной жизни у армян Эриванской губернии // ЭО. 1896. № 2—3.

Бутаев, 1906: *Бутаев Д.* Ловля жениха: Из быта казикумухцев // Каспий. 1906. № 38.

Бутаев, 1915: *Бутаев Д.* Свадьба лаков (казикумухцев) // ЭО. 1915. № 1—2.

Буш, 1904: *Буш Н. А.* По горам и ущельям Хевсурии и Тушетии // Тр. Имп. СПб. Ботан. сада. 1904. Т. 23, вып. 3.

Буянов, 1995: *Буянов М.* Женщины глазами психиатра. М., 1995.

Важа-Пшавела, 1961: *Важа-Пшавела.* Жизнь пшава // Избр. произвед.: В 2 т. Тбилиси, 1961. Т. 2.

Варданян, 1981: *Варданян Л. В.* Традиции мужских возрастных групп у армян (конец XIX—начало XX в.) // Армянская этнография и фольклор: Материалы и исслед. Ереван, 1981. Вып. 12.

Васильев, 1899: *Васильев А. Т.* Кази-кумукцы // ЭО. 1899. № 3.

Васильков, 1901: *Васильков В. В.* Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. 1901. Вып. 29.

Вашакидзе, 1903: *Вашакидзе Е.* Из жизни осетин Часавальского общества // Кавказ. 1903. № 253.

Вашкирки, 1850: Вашкирки // Кавказ. 1850. № 39.

Вахушти, 1904: *Вахушти Багратиони.* География Грузии // ЗКОИРГО. 1904. Кн. 24, вып. 5.

Введенский, 1871: *Введенский А.* Религиозные верования абхазцев // ССКГ. 1871. Вып. 5.

Ведребесели, 1912: *Ведребесели Д.* Нетронутый уголок: Рассказы из грузинской жизни. Тифлис, 1912.

Везиров, 1890: *Везиров М.-Г.* Несколько сведений о татарских поверьях // СМОМПК. 1890. Вып. 9.

Вейденбаум, 1872: *Вейденбаум Е. Г.* Кавказские амазонки: Материалы для древней этнографии Кавказа // Знание. 1872. № 9—10.

Векуа, 1912а: *Векуа А.* Из жизни и обычаев абхазцев // Закавказье. 1912. № 133.

Векуа, 1912б: *Векуа А.* Влияние сельских знахарок на абхазцев // Сотрудник Закавказской миссии. 1912. № 7.

Векуа, 1914: *Векуа А.* Брачный обычай в Абхазии // Сотрудник Закавказской миссии. 1914. № 5, 6.

Вердеревский, 1855: *Вердеревский Е. А.* О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 2—10.

Вердеревский, 1857: *Вердеревский Е. А.* Кавказские пленницы или плен у Шамиля. М., 1857.

Вертепов, 1892: *Вертепов Г. А.* Судьба религиозно-политических учений в Чечне // ТВ. 1892. № 52, 54.

Вертепов, 1893: *Вертепов Г.* Вечеринка у ингушей // ТВ. 1893. № 1.

Веселовский А., 1897: *Веселовский А.* Сванетский линтурали и рыцарское служение даме // Кавказ. 1897. № 152.

Веселовский Н., 1921: *Веселовский Н. И.* Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение // Зап. Вост. отд-ния Рус. археол. о-ва. Пг.; 1921. Т. 25.

Виноградов, 1981: *Виноградов В. Б.* Погребение знахарки-чародейки в позднесредневековом ингушском склепе // Этнография и вопр. религ. воззрений чеченцев и ингушей в дорев. период. Грозный, 1981.

Виноградов, 1985: *Виноградов В. Б., Абдулвахабова Б. Б.-А., Чахкиев Д. Ю.* «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе курхарс) // СЭ. 1985. № 3.

Вирсаладзе, 1964: *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинская весенняя хороводная поэзия. М., 1964.

Вирсаладзе, 1976: *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976.

Владикавказ, 1884: Владикавказ // ТВ. 1884. № 29.

Волкова, 1973: *Волкова Н. Г.* Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.

Волкова, 1981: *Волкова Н. Г.* Обычаи татуировки и раскраски тела на Кавказе // СЭ. 1981. № 5.

Волкова, 1982: *Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии XIX—XX вв.: Традиции и инновации. М., 1982.

Вольтер, 1912: *Вольтер Э.* Литовские варианты легенды о женских характерах // Живая старина. 1912. Год 20-й.

Воронов, 1868: *Воронов Н. И.* Из путешествия по Дагестану // ССКГ. 1868. Вып. 1.

Воронов, 1872: *Воронов Н. И.* О самоубийствах в Дагестанской области // ССКГ. 1872. Вып. 6.

Вучетич, 1864: *Вучетич Н. Г.* Четыре месяца в Дагестане // Кавказ. 1864. № 75—77.

В. Х., 1887: *В. Х.* Кое-что о дигорцах // Кавказ. 1887. № 339, 340.

В. Ч., 1885: *В. Ч.* Абхазская женщина // Кавказ. 1885. № 62.

Габашвили, 1889: *Габашвили Е.* Имущественное право грузинки в крестьянской семье // ЭО. 1889. № 3.

Габиев, 1906: *Габиев С.* Лаки: Их прошлое и быт // СМОМПК. 1906. Вып. 36.

Гавриил, 1869: Из путешествия епископа имеретинского Гавриила для обозрения абхазских и самурзаканских приходов // Кавказ. 1869. № 14.

Гавриил, 1874: *Гавриил, епископ.* Сванетия и Мингрелия // Правосл. обозр. 1874. № 10, 11.

Гаген-Торн, 1933: *Гаген-Торн Н. И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5/6.

Гаглойти, 1974: *Гаглойти З. Д.* Очерки по этнографии осетин: Общественный быт осетин в XIX в. Тбилиси, 1974.

Гагулашвили, 1983: *Гагулашвили И. Ш.* Грузинская магическая поэзия. Тбилиси, 1983. На груз. яз.

Гаджи-Али, 1995: *Гаджи-Али.* Сказание очевидца о Шамиле / Сост., коммент. В. Г. Гаджиева. Махачкала, 1995.

Гаджиев Г., 1984: *Гаджиев Г. А.* Мифические персонажи и их названия у лезгин // Отраслевая лексика даг. языков. Махачкала, 1984.

Гаджиев Г., 1991: *Гаджиев Г. А.* Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991.

Гаджиев М., 1990: *Гаджиев М. Г.* К изучению искусства ранних земледельцев Дагестана // Памятники древнего искусства Дагестана. Махачкала, 1990.

Гаджиева, 1958: *Гаджиева С. Ш.* Каякентские кумыки // КЭС. М., 1958. Вып. 1.

Гаджиева, 1967: *Гаджиева С. Ш., Османов М. О., Пашаева А. Г.* Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967.

Гаджиева, 1980: *Гаджиева С. Ш., Аджиев А. М.* Похоронный обряд и причитания кумыков // Семейный быт народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1980.

Гаджиева, 1981: *Гаджиева С. Ш.* Одежда народов Дагестана. XIX—начало XX в. М., 1981.

Гаджиева, 1985: *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX—начале XX в. М., 1985.

Гаджиева, 1986: *Гаджиева С. Ш.* Свадебные обычаи и обряды терекеменцев-азербайджанцев Дагестана // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX—нач. XX в. Махачкала, 1986.

Гаджиева, 1995: *Гаджиева С. Ш.* Аталычество и побратимство в Дагестане. XVIII—начало XX в. Махачкала, 1995.

Гадло, 1996: *Гадло А. В.* К истории отношений Руси и Грузии второй половины XII в. (Тмутороканские этюды. VIII) // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер. 2. 1996. Вып. 3.

Гакстгаузен, 1857: *Гакстгаузен А.* Закавказский край: Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. СПб., 1857.

Галаджев, 1899: *Галаджев И.* Царица Тамара по рассказам татар Закатальского округа // СМОМПК. 1899. Вып. 7.

Галонифонтибус, 1980: *Галонифонтибус И.* Сведения о народах Кавказа (1404 г.). Из сочинения «Книга познания мира». Баку, 1980.

Галунов, 1930: *Галунов Р. А.* Средняя персидская свадьба // Сб. МАЭ. 1930. Т. 9.

Гамзатов, 1989: *Гамзатов Р.* Мой Дагестан. Махачкала, 1989.

Гамрекелов, 1855: *Гамрекелов Н.* Праздник св. Нины: 14 января // ЗВ. 1855. № 4.

Гамрекелов, 1873: *Гамрекелов Н.* Сванетия в ее прошлых судьбах // Кавказ. 1873. № 110, 111.

Ган, 1900: *Ган К. Ф.* Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей (летом 1897 г.) // КВ. 1900. № 4—6.

Ган, 1902а: *Ган К. Ф.* Экскурсия в Нагорную Чечню и Западный Дагестан летом 1901 г. // ИКОИРГО. 1902. Кн. 15, вып. 4.

Ган, 1902б: *Ган К. Ф.* Путешествие в Кахетию и Дагестан (летом 1898 года) // СМОМПК. 1902. Вып. 31.

Ган, 1903: *Ган К. Ф.* Путешествие по высочайшим местам Дагестанской области летом 1902 г. // ИКОИРГО. 1903. Кн. 16, вып. 4.

Гатиев, 1875: *Гатиев Б.* Кое-что о суеверных и разорительных обычаях осетин // Кавказ. 1875. № 71, 72.

Гатиев, 1876: *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. 1876. Вып. 9.

Гварамадзе, 1987: *Гварамадзе Л.* Грузинский танцевальный фольклор. Тбилиси, 1987.

Гзелиев, 1854а: *Гзелиев И.* Праздник Геристоба // ЗВ. 1854. № 41.

Гзелиев, 1854б: *Гзелиев И.* Обычаи грузин во время болезни оспы (квавили) // ЗВ. 1854. № 44.

Глушаков, 1903: *Глушаков М. В.* Памятники народного творчества Кутаисской губернии // СМОМПК. 1903. Вып. 32.

Гнилосаров, 1846: *Гнилосаров.* Монастырь Св. Давида // Кавказ. 1846. № 7.

Гогоберидзе, 1976: *Гогоберидзе Н. С.* Народные детские игры в горных областях Грузии // КЭС. М., 1976. Вып. 6.

Головинский, 1878а: *Головинский П. И.* Кумыки: Их игры, песни и обычаи // ССТО. 1878. Вып. 1.

Головинский, 1878б: *Головинский П. И.* Чеченцы // ССТО. 1878. Вып. 1.

Гольцев, 1933: *Гольцев В. В.* Саванэ. Записки о Верхней Сванетии. М., 1933.

Гордеев, 1829: *Гордеев Г.* Народные праздники тифлисских жителей и соединенные с ними обычаи и предрассудки // Тифл. вед. 1829. № 20—21.

Гордеев, 1830: *Гордеев Г.* Письма из Осетии // Тифл. вед. 1830. № 72—74, 77, 78, 84, 87.

Гордеев, 1831: *Гордеев Г.* Старинные свадебные обряды в Грузии // Тифл. вед. 1831. № 5.

Гордлевский, 1914: *Гордлевский В. А.* Из османской демонологии // ЭО. 1914. № 1—2.

Горепекин, 1909: *Горепекин Ф. И.* Маги-Ерда (языческий бог-покровитель у ингушей) // ТВ. 1909. № 81, 82, 84, 86.

Горянка, 1876: Горянка-хозяйка (Горская фабула) // Кавказ. 1876. № 100.

Грабовский, 1869: *Грабовский Н. Ф.* Свадьба в горских обществах Кабардинского округа // ССКГ. 1869. Вып. 2.

Грабовский, 1870: *Грабовский Н. Ф.* Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушевского округа // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Грабовский, 1871: *Грабовский Н. Ф.* Кабардинский анекдот о ревнивых мужьях // ТВ. 1871. № 3.

Грабовский, 1876: *Грабовский Н. Ф.* Ингуши: Их жизнь и обычаи // ССКГ. 1876. Вып. 9.

Грен, 1890: *Грен А. Н.* Сванетские тексты // СМОМПК. 1890. Вып. 10.

Грен, 1892: *Грен А. Н.* Краткое изложение основ шариата // ТС. 1892. Кн. 2.

Грен, 1897: *Грен А. Н.* В горах Душетского уезда // Россия и Азия. Пробный номер от 7.10.1897.

Григоров, 1892: *Григоров Н.* Село Татев Зангезурского уезда, Елисаветпольской губернии // СМОМПК. 1892. Вып. 13.

Грузинские предания, 1973: Грузинские народные предания и легенды / Сост. Е. Б. Вирсаладзе. М., 1973.

Грузинские документы, 1982: Грузинские документы IX—XV вв. в собрании Ленинградского отделения института востоковедения АН СССР / Пер. и коммент. С. С. Какабадзе. М., 1982.

Грузинские сказки, 1988: Грузинские народные сказки. М., 1988. Кн. 1.

Грузинское творчество, 1972: Грузинское народное поэтическое творчество. Тбилиси, 1972.

Гулбиани, 1890: *Гулбиани, священник.* Краткий очерк религиозно-нравственного состояния сванетов // СМОМПК. 1890. Вып. 10.

Гулисов, 1886: *Гулисов З.* Об игрушках, играх и разных детских забавах, встречающихся в Грузии // СМОМПК. 1886. Вып. 5.

Гурвич, 1940: *Гурвич И.* Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религ. пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Давид, 1893: *Давид, царевич грузинский.* Краткая история Грузии. Тифлис, 1893.

Давиденков, 1947: *Давиденков С. Н.* Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.

Давидов, 1878: *Давидов И.* Оспа у горных осетин // ССТО. 1878. Вып. 1.

Дагестан, 1992: Дагестан в известиях русских и западноевропейских авторов XIII—XVIII вв. / Сост. В. Г. Гаджиев. Махачкала, 1992.

Дадаев-Магарский, 1851: *Дадаев-Магарский И.* Кумели, папи, квери, табухис-тави // Кавказ. 1851. № 23.

Далгат Б., 1893: *Далгат Б.* Первобытная религия чеченцев // ТС. 1893. Вып. 3.

Далгат Б., 1929: *Далгат Б.* Материалы по обычному праву ингушей // Изв. Ингуш. НИИ. Владикавказ, 1929. Вып. 2.

Далгат У., 1972: *Далгат У. Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.

Дебиров, 1884: *Дебиров Г.-М.* Дагестанские предания и суеверия // СМОМПК. 1884. Вып. 4.

Деген-Ковалевский, 1936: *Деген-Ковалевский Б. Е.* Сванское селение как исторический источник // СЭ. 1936. № 4—5.

Демидов, 1929: *Демидов Г., Худадов В.* Грузинка. М., 1929.

Демидов, 1931: *Демидов Г.* В высокогорьях Кавказа: Горные районы Грузии. М., 1931.

Державин, 1902: *Державин Н.* Свадьба у гурийцев-мусульман в окрестностях Батума // СМОМПК. 1902. Вып. 31.

Державин, 1907: *Державин Н.* Абхазия в этнографическом отношении // СМОМПК. 1907. Вып. 37.

Джавахишвили, 1962: *Джавахишвили И.* Материалы к истории материальной культуры грузинского народа. Ч. 3: Одежда, ткани, рукоделие. Тбилиси, 1962. На груз. яз.

Джавахишвили, 1979: *Джавахишвили И.* История грузинского народа. Тбилиси, 1979. На груз. яз.

Джанашвили, 1893: *Джанашвили Д.* Абхазия и абхазцы // ЗКОИРГО. 1893. Т. 16.

Джанашиа, 1960: *Джанашиа Н. С.* Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.

Джапаридзе, 1896: *Джапаридзе Г.* Народные праздники, обычаи и поверья рачинцев // СМОМПК. 1896. Вып. 21.

Джаро-белаканцы, 1846: Джаро-белаканцы до XIX столетия // Кавказ. 1846. № 3.

Джикия, 1988: *Джикия Н. П.* Культура питания грузинских горцев (по этнографическим материалам). Тбилиси, 1988.

Джорбенадзе, 1897: *Джорбенадзе С.* Село Ниготи, Кутаисской губернии, Озургетского уезда // СМОМПК. 1897. Вып. 22.

Джуртубаев, 1991: *Джуртубаев М. Ч.* Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991.

Дзадзиев, 1980: *Дзадзиев А. Б.* Некоторые формы проведения свободного времени осетинскими женщинами в конце XIX—начале XX в. // Вопр. осет. археол. и этногр. Орджоникидзе, 1980. Вып. 1.

Дзидзигури, 1986: *Дзидзигури Ш. В.* Грузинские варианты нартского эпоса. Тбилиси, 1986.

Дибиров, 1968: *Дибиров М.* Народные игры и спорт в Дагестане. Махачкала, 1968.

Дибиров, 1975: *Дибиров М.* Дагестанская народная физическая культура. Махачкала, 1975.

Дигорон, 1880: *Дигорон.* Махческ // ТВ. 1880. № 57.

Дирр, 1903: *Дирр А. М.* Экскурсия по Дагестану // Кавказ. 1903. № 274.

Дирр, 1915: *Дирр А. М.* Заметка о татуировке в Дагестане // СМОМПК. 1915. Вып. 44.

Дмитриев, 1894: *Дмитриев Н.* Переход через Рокский и Мамисонский перевалы // СМОМПК. 1894. Вып. 20.

Добровольский, 1868: *Добровольский Д. В.* Поездка в Сванетию // Зап. Кавказского о-ва сельского хоз-ва. 1868. № 5, 6.

Дочь Батам-хаджи, 1929: Дочь Батам-хаджи (Ингушетия) // Революция и горец. 1929. № 5.

Дрансе, 1858: Пленницы Шамиля: Воспоминания г-жи Дрансе. Тифлис, 1858.

Древнекитайская философия, 1973: Древнекитайская философия. М., 1973. Т. 2.

Друвиль, 1826: *Друвиль Г.* Путешествие в Персию в 1812 и 1813 годах, содержащее в себе малоизвестные подробности о нравах, обычаях и духовных обрядах персиян. М., 1826.

Дрягин, 1930: *Дрягин Н. В.* Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммеч в свете яфетической теории // Яфетический сб. 1930. Вып. 6.

Дубровин, 1871: *Дубровин Н. А.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1.

Дубровин, 1991: *Дубровин Н. А.* Черкесы (адыге). Нальчик, 1991.

Дьяконов, 1990: *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.

Дьячков-Тарасов, 1902: *Дьячков-Тарасов А. Н.* Абадзехи (историко-этнографический очерк) // ЗКОИРГО. 1902. Кн. 22, вып. 4.

Дюмезиль, 1976: *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

Евлахов, 1847: *Евлахов И.* Новый год в Тифлисе // Закавказский вестник. 1847. № 1.

Ельницкий, 1947: *Ельницкий Л. А.* Комментарии к изданию: Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 4.

Ерицов, 1874: *Ерицов А. Д.* Историческое и современное положение армянской женщины в связи с нравственностью армян. Тифлис, 1874.

Ерицов, 1875; 1876: *Ерицов А. Д.* Этнографический материал, существующий на армянском языке // Кавказ. 1875. № 138, 139, 142—144, 148; 1876. № 5.

Ерицов, 1879: *Ерицов А. Д.* Смерть и погребальные обычаи у современных армян, в сравнении с некоторыми историческими данными // 5-й археол. съезд в Тифлисе. М., 1879.

Ерицов, 1882: *Ерицов А. Д.* Новый год и Васильев день // Кавказ. 1882. № 345.

Е. Т.-А., 1887: *Е. Т.-А.* Пасха у армян и грузин // Кавказ. 1887. № 90.

Е. Т.-А., 1888: *Е. Т.-А.* Праздник Св. Георгия у армян и грузин // Кавказ. 1888. № 298.

Е. Т.-А., 1889: *Е. Т.-А.* Праздник Вознесения Господня у армян // Кавказ. 1889. № 132.

Женский кодекс, 1875: Женский кодекс мусульманок // Кавказ. 1875. № 80, 84.

Жизнь царицы, 1985: Жизнь царицы цариц Тамар / Пер. и введ. В. Д. Дондуа; Исслед. и примеч. М. М. Бердзенишвили. Тбилиси, 1985.

Жирков, 1930: *Жирков Л. И.* Язык аула Кубачи // Учен. зап. Ин-та этнич. и нац. культур народов Востока. М., 1930. Т. 1.

Жордания, 1912а: *Жордания Г. Ф.* Очерки по обычному праву грузин: Брачные обычаи и обряды Карталинии // Закавказье. 1912. № 16, 17, 29, 30.

Жордания, 1912б: *Жордания Г. Ф.* Абхазские жертвоприношения (картинка с натуры) // Закавказье. 1912. № 71.

Жузе, 1905: *Жузе П.* Грузия в XVII столетии по изображению патриарха Макария. Казань, 1905.

Захаров, 1894: *Захаров А. А.* Домашний и социальный быт женщины у закавказских татар // СМОМПК. 1894. Вып. 20.

Захаров, 1934: *Захаров А. А.* Ингушская богиня Тушоли и Dea Syria Лукиана // Изв. Инг. НИИ. Орджоникидзе; Грозный, 1934. Т. 4, вып. 2.

Захаров, 1998: *Захаров А. И.*. Неврозы у детей и психотерапия. СПб., 1998.

Зеленин, 1991: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зелинский, 1882: *Зелинский С. П.* Этнографические очерки из быта армян-переселенцев из Персии, живущих в Нахичеванском уезде Эриванской губернии // СМОМПК. 1882. Вып. 2.

Зелинский, 1899а: *Зелинский С. П.* Народно-юридические обычаи у армян Закавказского края // ИКОИРГО. 1899. Кн. 12, вып. 3.

Зелинский, 1899б: *Зелинский С. П.* Материалы по народной медицине у армян некоторых местностей Закавказья // ИКОИРГО. Т. 12, вып. 1.

Зиссерман, 1848: *Зиссерман А. Л.* Письма из Тионет // Кавказ. 1848. № 6, 9.

Зиссерман, 1851: *Зиссерман А. Л.* Очерки Хевсурии // Кавказ. 1851. № 23.

Зиссерман, 1854: *Зиссерман А. Л.* Десять лет на Кавказе // Современник. 1854. Т. 47, вып. 9.

Зубарев, 1830: *Зубарев Д.* Армянская свадьба // Тифл. вед. 1830. № 91.

Зубов, 1901: *Зубов В.* По поводу легенды о царице Тамаре // Ист. вестник. 1901. № 12.

И. К., 1876: *И. К.* Характерные обычаи у осетин, кабардинцев и чеченцев // Кавказ. 1876. № 148.

Иваненков, 1912: *Иваненков Н.* Карачаевцы // Изв. о-ва любителей изучения Кубанской обл. Екатеринодар. Вып. 5.

Иванов В., 1994: *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.

Иванов М., 1902а: *Иванов М. А.* Верховья р. Гехи // ИКОИРГО. Кн. 15, вып. 2.

Иванов М., 1902б: *Иванов М. А.* В ущелье р. Баксана // ИКОИРГО. Кн. 15, вып. 1.

Иванюков, 1886: *Иванюков И. И., Ковалевский М. М.* В Сванети // Вестник Европы. 1886. № 8, 9.

Из грузинской словесности, 1905: Из грузинской народной словесности / Зап. И. Степанова // СМОМПК. 1905. Вып. 35.

Из кабардинских преданий, 1878: Из кабардинских (адигских) преданий // ССТО. 1878. Вып. 1.

Израелов, 1889: *Израелов Г.* Домашнее воспитание армян Джеваншир-ского уезда Елисаветпольской губернии // СМОМПК. 1889. Вып. 7.

Инал-Ипа, 1954а: *Инал-Ипа Ш. Д.* Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.

Инал-Ипа, 1954б: *Инал-Ипа Ш. Д.* К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии // Тр. Абх. ин-та яз., лит. и ист. Сухуми, 1954. Т. 25.

Инал-Ипа, 1969: *Инал-Ипа Ш. Д.* Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (опыт сравнительного изучения нартского эпоса) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

Инал-Ипа, 1977: *Инал-Ипа Ш. Д.* Памятники абхазского фольклора: Нарты. Ацаны. Сухуми, 1977.

Инал-Ипа, 1988: *Инал-Ипа Ш. Д.* Труды: Материалы и исследования по исторической этнографии абхазского народа. Сухуми, 1988.

Иностранцев, 1909: *Иностранцев К. А.* Обычаи прикаспийского населения Персии в X в. // Живая старина. 1909. Вып. 2—3.

Иоакимов, 1874: *Иоакимов А.* Абхазцы // Кавказ. 1874. № 39, 47.

Иоакимов, 1890: *Иоакимов А.* Из этнографического дневника // СМОМПК. 1890. Вып. 9.

Ипполитов, 1868: *Ипполитов А. И.* Этнографические очерки Аргунского округа // ССКГ. 1868. Вып. 1.

Исаев, 1988: *Исаев М.-Ш. А.* Зооним бец/«волк» как компонент структуры фразеологической единицы даргинского языка // Отраслевая лексика даг. языков: Названия животных и птиц. Махачкала, 1988.

Исаков, 1986: *Исаков И. К., Халилов М. Ш.* Соматические названия в цезских языках // Отраслевая лексика даг. языков: Сомат. термины. Махачкала, 1986.

Исламов, 1973: *Исламов А. А.* Пережитки первобытнообщинного (материнско-родового) уклада у чеченцев и ингушей: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1973.

Исламов, 1976: *Исламов А. А.* Некоторые пережитки материнско-родового строя у чеченцев и ингушей // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1976. Т. 4.

Исмаилова, 1971: *Исмаилова М. Ш.* Семейный быт чеченцев в прошлом (по данным этнографии): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Баку, 1971.

История, 1861: История агван Моисея Каганкатваци / Пер. К. Патканова. СПб., 1861.

История, 1954: История и восхваление венценосцев / Пер. К. С. Кекелидзе. Тбилиси, 1954.

История, 1958: История, география и этнография Дагестана (XVIII—XIX вв.): Арх. материалы / Под ред. М. О. Косвена, Х. М. Ошаева. М., 1958.

История, 1988: История первобытного общества: Эпоха классообразования. М., 1988.

И-ч, 1889: *И-ч.* Состояние медицины в Даргинском округе Дагестанской области // Кавказ. 1889. № 101.

И. С., 1883: *И. С.* Осетины // Сев. Кавказ. 1883. № 23.

Кабардинская старина, 1872 — Кабардинская старина // ССКГ. 1872. Вып. 6.

Кабардинский фольклор, 1936: Кабардинский фольклор / Вступ. ст., коммент. и словарь М. Е. Талпа. М.; Л., 1936.

Кадыраджиева, 1980: *Кадыраджиева Х. Д.* Отражение семейного быта в колыбельных песнях кумыков // Семейный быт народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1980.

Календарные обычаи, 1977: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977.

Календарные обычаи, 1978: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978.

Календарь, 1989: Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989.

Калмыков, 1982: *Калмыков И. Х.* Почитание огня (*мафIэ*) и домашнего очага (*жьэгу*) у адыгов // Пробл. археол. и этногр. Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1982.

Калоев, 1959: *Калоев Б. А.* Мотив амазонок в осетинском нартском эпосе // КСИЭ. 1959. Вып. 32.

Калоев, 1962: *Калоев Б. А.* Агулы // КЭС. М.; Л., 1962. Вып. 3.

Калоев, 1981: *Калоев Б. А.* Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.

Калоев, 1984: *Калоев Б. А.* Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII—начале XX вв. // КЭС. 1984. Вып. 8.

Камараули, 1929: *Камараули А. Я.* Хевсурия. Тбилиси, 1929.

Кананов, 1890: *Кананов М. В.* Народное акушерство на Кавказе // Науч. беседы врачей Закавказского повивального ин-та. Тифлис, 1890. Т. 5.

Канделаки, 1987а: *Канделаки М. В.* Пшавское святилище Лашарис-джвари // Материалы по этногр. Грузии. Тбилиси, 1987. Т. 23.

Канделаки, 1987б: *Канделаки М. В.* Из общественного быта горцев Грузии — институт аманатства. Тбилиси, 1987.

Кантария, 1989: *Кантария М. В.* Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа. Тбилиси, 1989.

Кануков А., 1892: Осетинские сказки и поверья / Зап. А. Кануковым // ТС. 1892. Вып. 1.

Кануков И., 1878: *Кануков И. Д.* Две смерти: Недавняя быль из осетинской жизни // Кавказ. 1878. № 292.

Кануков И., 1879: *Кануков И. Д.* К вопросу об уничтожении вредных обычаев среди кавказских горцев // Кавказ. 1879. № 54.

Каракаш, 1903: *Каракаш Н.* Ингуши // Кавказ. 1903. № 21, 26.

Каракетов, 1995: *Каракетов М. Д.* Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев. М., 1995.

Каранаилов, 1884: *Каранаилов О.* Аул Чох // СМОМПК. 1884. Вып. 4.

Карапетян, 1950: *Карапетян Э. Т.* Выкуп в свадебных обрядах армян и его социально-экономические корни // Тр. гос. ист. музея Армении. Ереван, 1950. Т. 3.

Карапетян, 1958: *Карапетян Э. Т.* Армянская семейная община. Ереван, 1958.

Карачаевцы, 1978: Карачаевцы: Историко-этнографические очерки. Черкесск, 1978.

Карбелашвили, 1936: *Карбелашвили Д. П.* Ручная речь на Кавказе: Исследование по материалам Баранинского р-на ССР Армении. Тифлис, 1936.

Карпов, 1993а: *Карпов Ю. Ю.* О функциональном значении некоторых элементов традиционной обрядности и общественного быта у народов Западного Дагестана // Этногр. наука и этнокультурные процессы: Способы взаимодействия. СПб., 1993.

Карпов, 1993б: *Карпов Ю. Ю.* Оборотничество на Кавказе // Кунсткамера: Этногр. тетради. СПб., 1993. Вып. 1.

Карпов, 1994а: *Карпов Ю. Ю.* К интерпретации одного изобразительного сюжета на надмогильных памятниках Дагестана // Кунсткамера: Этногр. тетради. СПб., 1994. Вып. 5—6.

Карпов, 1994б: *Карпов Ю. Ю.* К социально-мифологическим мотивам преданий об убиении стариков // КСДСКЧ, 1993 г. СПб., 1994.

Карпов, 1996а: *Карпов Ю. Ю.* Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

Карпов, 1996б: *Карпов Ю. Ю.* Сказочные сюжеты об утратившем нос муже, коварной жене и материалы кавказской этнографии // Кунсткамера: Этногр. тетради. СПб., 1996. Вып. 10.

Карпов, 1996в: *Карпов Ю. Ю.* Заметки о традиционном общественном быте цахуров // Материалы полевых этногр. исслед. СПб., 1996. Вып. 3.

Карпов, 1998: *Карпов Ю. Ю.* Ребенок и подросток в контексте традиционной культуры народов Западного Дагестана // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998.

Картлис, 1955: Картлис цховреба (Жизнь Грузии) / Под. ред. С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1. На груз. яз.

Кашежев, 1893: *Кашежев Т.* Свадебные обряды кабардинцев // ЭО. 1893. № 4.

Кашежев, 1900: *Кашежев Т.* Ханцегуаше // ЭО. 1900. № 2.

Керашев, 1981: *Керашев Т. М.* Дочь шапсугов // Избр. произвед.: В 3 т. Майкоп, 1981. Т. 1.

Кереселидзе, 1897а: *Кереселидзе Д.* Ланчхутское сельское общество Кутаисской губ., Озургетского уезда // СМОМПК. 1897. Вып. 22.

Кереселидзе, 1897б: *Кереселидзе Д.* Гебское сельское общество Кутаисской губ., Рачинского уезда // СМОМПК. 1897. Вып. 22

Кесаев, 1897: *Кесаев И.* Осетинские бесноватые и лечение их // Кавказ. 1897. № 185, 187.

Кешев, 1988: *Кешев А.-Г.* (Каламбий). Характер адыгских песен // Каламбий. Записки черкеса. Нальчик, 1988.

Киквидзе, 1988: *Киквидзе Я. А.* Земледелие и земледельческий культ в древней Грузии (По археологическим материалам). Тбилиси, 1988.

К-ин, 1887: *К-ин.* Беседа о народной медицине и суевериях в Терской области // Кавказ. 1887. № 271—273.

Кисляков Г., 1979: *Кисляков Г. А., Эдельман Д. И.* К этимологии Albasty/Almasty // Сов. тюркология. 1979. № 3.

Кисляков Н., 1969: *Кисляков Н. А.* Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л., 1969.

Климов, 1986: *Климов Г. А.* Введение в кавказское языкознание, М., 1986.

Клот-бей, 1843: *Клот-бей А. Б.* Египет в прежнем и нынешнем своем состоянии. СПб., 1843. Ч. 1.

Кобалия, 1903: *Кобалия И.* Из мифической Колхиды // СМОМПК. 1903. Вып. 32.

Кобычев, 1982: *Кобычев В. П.* Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX—XX вв. М., 1982.

Ковалевский Б., 1930: *Ковалевский Б. Е.* Страна снегов и башен: Очерки сванской культуры. Л., 1930.

Ковалевский М., 1888: *Ковалевский М. М.* Пшавы: Этнографический очерк // Юрид. вестник. 1888. № 2.

Ковалевский М., 1890а: *Ковалевский М. М.* Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1, 2.

Ковалевский М. 1890б: *Ковалевский М. М.* Дагестанская народная правда // ЭО. 1890. № 1.

Ковалевский М., 1979: Полевые записи М. М. Ковалевского в Северной Осетии и Балкарии // Калоев Б. А. М. М. Ковалевский и его исслед. горских народов Кавказа. М., 1979.

Кокиев, 1989: *Кокиев Г. А.* Нормы осетинской морали // Пробл. этногр. осетин. Орджоникидзе, 1989.

Комаров, 1868: *Комаров А. В.* Адаты и судопроизводство по ним // ССКГ. 1868. Вып. 1.

Кон, 1988а: *Кон И. С.* Введение в сексологию. М., 1988.

Кон, 1988б: *Кон И. С.* Ребенок и общество: Историко-культурная перспектива. М., 1988.

Коран персиянок, 1853: Коран персиянок: «Адобу-ниса» // Кавказ. 1853. № 58, 59.

Коран: Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1990.

Косвен, 1925: *Косвен М. О.* Брак — покупка // Красная новь. 1925. № 2.

Косвен, 1947: *Косвен М. О.* Амазонки (история легенды) // СЭ. 1947. № 2, 3.

Косвен, 1958: *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // КЭС. М., 1958. Вып. 2; М.; Л., 1962. Вып. 3.

Косвен, 1961: *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. М., 1961.

Костомаров, 1992: *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. М., 1992.

Котович, 1976: *Котович В. М.* Образ богини-матери в древних писаницах горного Дагестана и некоторые параллели ему в мифологии и фольклоре // Фольклор и ист. действительность. Махачкала, 1976.

Кочарлу, 1895: *Кочарлу Ф.* О положении женщин и воспитании детей у мусульман // Нов. обозрение. 1895. № 4115.

Кочетова, 1991: *Кочетова Е. Б., Карпов Ю. Ю.* Воспитание детей первого года жизни у народов Западного Дагестана // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Ч. 1. Л., 1991.

Краинский, 1900: *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые. СПб., 1900.

Краснов, 1963: *Краснов А. И.* Физическая культура и спорт в Чечне и Ингушетии. Грозный, 1963.

Краулей, 1895: *Краулей Э.* Мистическая роза: Исследование о первобытном браке. СПб., 1905.

Криничная, 1988: *Криничная Н. А.* Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

Крупнов, 1969: *Крупнов Е. И.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

Крупнов, 1971: *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.

Крюкова, 1994: *Крюкова С. С.* Имущественно-правовое положение женщины в русской крестьянской семье (на материалах южнорусского региона) // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен: Материалы междунар. конф. М., 1994.

Кудаев, 1988: *Кудаев М. Ч.* Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик, 1988.

Кузманова, 1993: *Кузманова В.* Лазаруване с кукла // Български фолклор. 1993. № 1.

Кузнецов, 1980: Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.

Кулов, 1935: *Кулов К. Д.* Матриархат в Осетии // Изв. Сев.-Осет. НИИ. Владикавказ, 1935. Т. 8.

Кумахов, 1985: *Кумахов М. А., Кумахова З. Ю.* Язык адыгского фольклора: Нартский эпос. М., 1985.

Кунижева, 1993: *Кунижева Л. З., Ионова С. Х.* О сакральных числах *хпа, быжьба, жвба* в абазинском языке // Из традиц. этногр. народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1993.

Кунина, 1940: *Кунина А.* Семейные обычаи и обряды у шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Курбанов К., 1974: *Курбанов К. Э.* Брак и свадебные обряды цахуров в XIX—начале XX в. // Вопр. ист. и этногр. Дагестана. Махачкала, 1974. Вып. 5.

Курбанов М., 1990: *Курбанов М.-З. Ю.* Традиционное питание, связанное с рождением ребенка у даргинцев // Система питания народов Дагестана (XIX—XX вв.). Махачкала, 1990.

Кушнарева, 1979: *Кушнарева К. Х., Чубинашвили Т. Н.* Древние культуры Южного Кавказа. Л., 1979.

Лаврентьев, 1858: *Лаврентьев А. И.* Статистическое описание Кутаисского генерал-губернаторства. СПб., 1858.

Лавров Д., 1874: *Лавров Д. Л.* Заметки об Осетии и осетинах // ТВ. 1874. № 20, 22—29, 32, 33, 35, 36, 39, 43, 50; 1875. № 2, 3, 8, 9.

Лавров Л., 1962: *Лавров Л. И.* Рутульцы в прошлом и настоящем // КЭС. М., 1962. Вып. 3.

Лавров Л., 1982: *Лавров Л. И.* Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924—1978 гг.). Л., 1982.

Лалаянц, 1900: *Лалаянц Е. А.* Суеверия жителей Ахалкалакского уезда. Вера в чертей // КВ. 1900. № 11.

Ламберти, 1913: *Ламберти.* Описание Колхиды // СМОМПК. Вып. 43.

Лапинский, 1915: *Лапинский М. Н.* О развитии личности у женщины. Киев, 1915.

Латышев, 1947: *Латышев В. В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 3, 4; 1949. № 1.

Лаудаев, 1872: *Лаудаев У.* Чеченское племя // ССКГ. 1872. Вып. 6.

Леонтович, 1882: *Леонтович Ф. И.* Адаты кавказских горцев: Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса, 1882. Вып. 1; 1883. Вып. 2.

Лиахвели, 1885: *Лиахвели Г.* Осетинская женщина // Юрид. обозр. 1885. № 202.

Лилов, 1886: *Лилов А. И.* Очерк из быта горских мусульман // СМОМПК. 1886. Вып. 5.

Липец, 1983: *Липец Р. С.* «Завоеванная женщина» в тюрко-монгольском эпосе // Фольклор и ист. этногр. М., 1983.

Лисициан, 1955: *Лисициан С. Д.* Очерки этнографии дореволюционной Армении // КЭС. М., 1955. Вып. 1.

Лихачев, 1876: *Лихачев Н.* Хевсурия в наши дни // Кавказ. 1876. № 84, 87.

Лобанов-Ростовский, 1852: *Лобанов-Ростовский М. Б.* Сванетия // Кавказ. 1852. № 14—17.

Лугуев, 1986: *Лугуев С. А.* Свадьба и свадебные обряды ахвахцев // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX—нач. XX в. Махачкала, 1986.

Лугуев, 1987а: *Лугуев С. А.* Некоторые формы ритуализованного досуга ахвахцев // Вопр. обществ. быта народов Дагестана в XIX—нач. XX в. Махачкала, 1987.

Лугуев, 1987б: *Лугуев С. А.* Народный календарь и счет времени у ахвахцев (XIX—начало XX в.) // Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Махачкала, 1987.

Лугуев, 1992а: *Лугуев С. А.* О традиционных нормах общения у народов Дагестана // КСДСКЧ, 1990—1991 гг. СПб., 1992.

Лугуев, 1992б: *Лугуев С. А.* Еще раз об общественном и семейном положении горянки в дореволюционном Дагестане // КСДСКЧ, 1990—1991 гг. СПб., 1992.

Львов, 1867: *Львов Н.* О нравах и обычаях дагестанских горцев // Кавказ. 1867. № 70—72.

Львов, 1870: *Львов Н.* Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Лэйн, 1982: *Лэйн Э. У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982.

Люлье, 1857: *Люлье Л. Я.* Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами, называемыми черкесами (адиге), абхазцами (азега), и другими смежными с ними // ЗКОИРГО. 1857. Кн. 4.

Люлье, 1991а: *Люлье Л. Я.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Дубровин Н. Черкесы (адыге). Нальчик, 1991.

Люлье, 1991б: *Люлье Л. Я.* Учреждения и народные обычаи шапсугов и натухайцев // Дубровин Н. Черкесы (адыге). Нальчик, 1991.

М-в, 1889: *М-в.* Гагусон: рассказ из осетинского быта // Кавказ. 1889. № 156.

Магомедов А., 1995: *Магомедов А. Г., Гаджиев М. Г.* Дагестанско-нахское языковое единство по данным истории систем организации имен по грамматическим классам // Алародии: Этногенетич. исслед. Махачкала, 1995.

Магомедов Р., 1966: *Магомедов Р. М.* Новое время и старые обычаи. Махачкала, 1966.

Магомедов Р., 1979: *Магомедов Р. М.* По аулам Дагестана. Махачкала, 1979.

Магомедханов, 1993: *Магомедханов М. М.* Аварско-русский фразеологический словарь. М., 1993.

Магомед-Ханов, 1870: *Магомед-Ханов М.* Истинные и ложные последователи тариката / Пер. А. Омарова // ССКГ. 1870. Вып. 4.

Мадаева, 1990а: *Мадаева З. А.* Народные календарные праздники вайнахов. Грозный, 1990.

Мадаева, 1990б: *Мадаева З. А.* Магия в системе религиозных верований вайнахов (по этнографическим материалам) // Актуальные пробл. археол. и этногр. народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1990.

Майсуров, 1853: *Майсуров М.* Рассказы о Сванетии, Мингрелии и Гурии // Кавказ. 1853. № 85.

Майсуров, 1856: *Майсуров М.* Свадебные обряды армян Новобаязедского уезда // Кавказ. 1856. № 55.

Макалатия, 1925: *Макалатия С. И.* Культ фаллоса в Грузии // Постановл. и резол. 2-го краевого съезда Черном. побережья и Зап. Кавказа. Батуми, 1925.

Макалатия, 1933: *Макалатия С. И.* Тушети. Тбилиси, 1933. На груз. яз.

Макалатия, 1935: *Макалатия С. И.* Культовые места и связанные с ними ритуальные обряды у грузин-мохевцев // АН СССР академику Н. Я. Марру. М.; Л., 1935.

Макалатия, 1938: *Макалатия С. И.* Из старинного народного быта пшавов // СЭ. 1938. № 1.

Макалатия, 1940: *Макалатия С. И.* Хевсурети. Тбилиси, 1940.

Маковский, 1992: *Маковский М. М.* «Картина мира» и миры образов (лингво-культурологические этюды) // Вопр. языкозн. 1992. № 6.

Максимов Е., 1892: *Максимов Е., Вертепов Г.* Туземцы Северного Кавказа. Владикавказ, 1892.

Максимов Е., 1893: *Максимов Е.* Чеченцы // ТС. 1893. Вып. 3.

Максимов С., 1994: *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.

Малия, 1971: *Малия Е. М.* К вопросу о семантике некоторых изображений на предметах быта у абхазов // Изв. Абхаз. ин-та яз., лит. и ист. Тбилиси, 1971. Вып. 1.

Малкондуев, 1989: *Малкондуев Х. Х.* Поэзия лечебной магии балкарцев и карачаевцев // Магическая поэзия народов Сев. Кавказа. Махачкала, 1989.

Малинин, 1890: *Малинин Л. В.* О свадебных платежах и приданом у кавказских горцев // ЭО. 1890. № 3.

Мамаладзе, 1893: *Мамаладзе Т.* Народные обычаи и поверья гурийцев // СМОМПК. 1893. Вып. 17.

Мамбетов, 1968: *Мамбетов Г. Х.* О гостеприимстве и застольном этикете адыгов // Учен. зап. Адыг. НИИ. Майкоп, 1968. Т. 8: Этнография.

Мамиева, 1971: *Мамиева Н.* Сата́на в осетинском нартском эпосе (типология образа, проблема его эволюции). Орджоникидзе, 1971.

Маргграф, 1882: *Маргграф О. В.* Очерк кустарных промыслов Кавказа с описанием техники производства. М., 1882.

Маргиани, 1890: *Маргиани Д.* Сванеты: Некоторые черты быта; Сванетские легенды и песня // СМОМПК. 1890. Вып. 10.

Марковин, 1986: *Марковин В. И.* Культовая пластика Кавказа // Новое в археол. Сев. Кавказа. М., 1986.

Марр Н., 1910: *Марр Н. Я.* Вступительные и заключительные строфы Витязя в барсовой коже Шоты из Рустава: Груз. текст, рус. пер. и пояснения с этюдом «Культ женщины и рыцарство в поэме» // Тексты и разыскания по армяно-груз. филологии. СПб., 1910.

Марр Н., 1927: *Марр Н. Я.* Иштарь (от богини матриархальной Афревразии до героини любви феодальной Европы) // Яфетический сб. Л., 1927. Вып. 5.

Марр Н., 1930: *Марр Н. Я.* Яфетические зори на украинском хуторе // Учен. зап. Ин-та этнич. и нац. культур народов Востока. М., 1930. Т. 1.

Марр С., 1930: *Марр С. М.* К изучению персидской свадьбы // Сб. МАЭ. 1930. Т. 9.

Марр Ю., 1936: *Марр Ю. Н.* Статьи, сообщения и резюме докладов. М.; Л., 1936. Ч. 1.

Маслова, 1984: *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984.

Материальная культура, 1967: Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967.

Мафедзев, 1979: *Мафедзев С. Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик, 1979.

Мафедзев, 1991: *Мафедзев С. Х.* Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов. Нальчик, 1991.

Махарадзе, 1925: *Махарадзе Ф.* Сванетия. Тифлис, 1925.

Махвич-Мацкевич, 1864: *Махвич-Мацкевич А.* Абадзехи: Их быт, нравы и обычаи // Народная беседа. 1864. Кн. 3.

Мачабели, 1887: *Мачабели М. В.* Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда // Материалы по изуч. экономич. быта гос. крестьян Закавказского края. Тифлис, 1887. Т. 5.

Мачавариани, 1884: *Мачавариани К.* Некоторые черты из жизни абхазцев: Положение женщины в Абхазии // СМОМПК. 1884. Вып. 4.

Мачавариани, 1889: *Мачавариани К.* Религиозное состояние Абхазии // Кутаис. губ. вед. 1889. № 11—14, 16, 20, 21, 24.

Мачавариани, 1897: *Мачавариани К.* Город Артвин // СМОМПК. 1897. Вып. 22.

Машурко, 1903: *Машурко М. Г.* Из области народной фантазии и быта // СМОМПК. 1903. Вып. 32.

Мелетинский, 1963: *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963.

Мелетинский, 1976: *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.

Мелетинский, 1984: *Мелетинский Е. М.* Об архетипе инцеста в фольклорной традиции (особенно в героическом мифе) // Фольклор и этногр.: У этногр. истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984.

Меликишвили, 1979: *Меликишвили Л. Ш.* Некоторые стороны осетинского свадебного ритуала // КЭС. Тбилиси, 1979. Т. 5, вып. 2: Очерки этногр. Осетии.

Меликишвили, 1986: *Меликишвили Л. Ш.* Структура чеченского свадебного обряда и его место в комплексе свадебных обрядов Центрального Кавказа // КЭС. Тбилиси, 1986. Т. 6: Очерки этногр. горной Чечни.

Меликсет-Беков, 1912: *Меликсет-Беков Л.* К вопросу о настоящем имени просветительницы Грузии // Закавказье. 1912. № 11.

Мелик-Шахназаров, 1898: *Мелик-Шахназаров Е.* Селение Арцеваник, Зангезурского уезда, Елисаветпольской губернии // СМОМПК. 1898. Вып. 25.

Мелларт, 1982: *Мелларт Дж.* Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. М., 1982.

Меретуков, 1968а: *Меретуков М. А.* Об одном пережитке матриархата в семейном быту адыгов // Учен. зап. Адыг. НИИ. Майкоп, 1968. Т. 8: Этнография.

Меретуков, 1968б: *Меретуков М. А.* Культ очага у адыгов // Там же.

Меретуков, 1968в: *Меретуков М. А.* Брак у адыгов // Там же.

Меретуков, 1968г: *Меретуков М. А.* Экзогамия у адыгов // Там же.

Меретуков, 1968д: *Меретуков М. А.*. Усыновление у адыгов в XIX в. // Там же.

Мехмандаров, 1893: *Мехмандаров С.* Религиозные мистерии у шиитов // Нов. обозрение. 1893. № 3159.

Меч, 1900: *Меч А.* Военно-Осетинская дорога на Кавказе // Русская мысль. 1900. № 7.

Мижаев, 1973: *Мижаев М. И.* Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973.

Миллер А., 1910: *Миллер А. А.* Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этногр. России. 1910. Т. 1.

Миллер Б., 1902: *Миллер Б. Вс.* Из области обычного права карачаевцев // ЭО. № 1.

Миллер В., 1884: *Миллер В. Ф., Ковалевский М. М.* В горских обществах Кабарды // Вестник Европы. 1884. Т. 2, кн. 4.

Миллер В., 1885: *Миллер В. Ф.* Рецензия на Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4 // Журн. м-ва нар. просвещ. 1885. № 5.

Миллер В., 1992: *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

Минкевич, 1893: *Минкевич И. И.* Камни как медицинское средство и как предмет обожания на Кавказе // Протоколы засед. Кавказского мед. о-ва. 1893. № 13.

Мифологический словарь, 1992: Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1992.

Мифология, 1984: Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

Мифы, 1994: Мифы индейцев Южной Америки. Книга для взрослых / Сост., пер., послесл. Ю. Е. Березкина. СПб., 1994.

Мовчан, 1972: *Мовчан Г. Я.* Социологическая характеристика старого аварского жилища // КЭС. М., 1972. Вып. 5.

Моления, 1913: Моления в Илорском приходе // Сотрудник Закавказской миссии. 1913. № 20.

Монин, 1905: *Монин Л. М.* Беременность и роды: О нравах и обычаях мусульманского населения некоторых местностей Закавказья и Северного Кавказа по отношению к беременным, роженицам, родильницам и новорожденным // Мед. сб., изд. Кавказским мед. о-вом. Тифлис, 1905. № 67.

Моцерелиа, 1983: *Моцерелиа М. Г.* Традиции гостеприимства у горцев Восточной Грузии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1983.

Мровели, 1979: *Мровели Леонти.* Жизнь картлийских царей: Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана / Пер. с др.-груз., предисл. и коммент. Г. В. Цулая. М., 1979.

Мтавриев, 1902: *Мтавриев О.* Простонародная свадьба в Кахетии // СМОМПК. 1902. Вып. 31.

Мужухоев, 1989: *Мужухоев М. Б.* Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа. Грозный, 1989.

Муравьев, 1929: *Муравьев И. И.* Шапсугия: Медико-санитарное обследование. Ростов-на-Дону, 1929.

Мусаева, 1995: *Мусаева М. К.* Хваршины. XIX—начало XX в. Махачкала, 1995.

Мусукаев, 1992: *Мусукаев А. И., Першиц А. И.* Народные традиции кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1992.

Назарьянц, 1901: *Назарьянц Л. И.* Свадебные обычаи и обряды и брачное право у новых армян Шаруро-Дарагалезского уезда Эриванской губ. // ЭО. 1901. № 3.

Налоев, 1967: *Налоев А. Х.* Происхождение слова тхьэ (tha) — 'бог' // Учен. зап. Каб.-Балк. НИИ. 1967. Т. 24. Сер. филолог.

Намитоков, 1928: *Намитоков А.* Черкешенка. М., 1928.

Народы, 1956: Народы Австралии и Океании. М., 1956.

Нарты, 1974: Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974.

Нарты, 1989: Нарты: Осетинский героический эпос. М., 1989. Кн. 2.

Нарты, 1991: Нарты: Осетинский героический эпос. М., 1991. Кн. 3.

Нарты, 1994: Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994.

Неверовский, 1847: *Неверовский А. А.* Краткий взгляд на Северный и Средний Дагестан в топографическом и статистическом отношениях // Военный журнал. 1847. № 5.

Несветский, 1849: *Несветский.* Церковь в деревне Хули, у кистов // Кавказ. 1849. № 3.

Нижарадзе, 1962: *Нижарадзе Б.* Историко-этнографические статьи. Тбилиси, 1962. На груз. яз.

Нижерадзе, 1902: *Нижерадзе Н.* Сванетские тексты // СМОМПК. 1902. Вып. 31.

Никитин, 1894: *Никитин А.* Брак в Хевсурети // Кавказ. 1894. № 311.

Никитин, 1897: *Никитин А.* Нравы и обычаи хевсуров // Кавказ. 1897. № 178.

Никольская, 1946: *Никольская З. А.* Свадебные и родильные обряды аварцев Кахибского района // СЭ. 1946. № 2.

Никольская, 1949: *Никольская З. А.* Из истории семейно-брачных отношений у аварцев в XIX в.// КСИЭ. 1949. Вып. 8.

Никольская, 1953: *Никольская З. А., Шиллинг Е. М.* Женская народная одежда аварцев // КСИЭ. 1953. Вып. 18.

Н. С., 1892: *Н. С.* В Осетии. На скачках в Ардоне // ТВ. 1892. № 48—50.

Об обрядах, 1846: Об обрядах, употребляемых грузинами при рождении, женитьбе и похоронах // Кавказ. 1846. № 14.

Об историческом значении, 1872: Об историческом значении солнца у армян // Кавказская старина. 1872. № 1.

Обращение, 1989: Обращение Грузии / Пер. с др.-груз. Е. С. Такайшвили. Тбилиси, 1989.

Обычай, 1872: Обычай ношения бороды и волос у армян // Кавказская старина. 1872. № 2, 6.

Олеарий, 1906: *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

Ольшевский, 1893: *Ольшевский М. Я.* Кавказ с 1841 по 1866 гг. // Русская старина. 1893. № 6—9.

Оля, 1976: *Оля Б.* Боги Тропической Африки. М., 1976.

Омаров, 1868; 1869: *Омаров А.* Воспоминания муталима // ССКГ. 1868. Вып. 1; 1869. Вып. 2.

Омаров, 1870: *Омаров А.* Как живут лаки // ССКГ. 1870. Вып. 3, 4.

Осетин, 1901: *Осетин.* Бесноватая: Этнографическая картина // ТВ. 1901. № 94.

Осетинские сказания, 1870: Осетинские народные сказания // ССКГ. 1870. Вып. 3. Зап. Дж. Шанаев.

Осетинские сказки, 1959: Осетинские народные сказки / Сост. С. Бритаев, Г. Калоев. М., 1959.

Осетины, 1968: Осетины глазами русских и иностранных путешественников / Сост. Б. А. Калоев. Орджоникидзе, 1968.

Османов, 1974: *Османов Ф. Л., Ахвердиев А. Ш.* Разведки в Агджабединском районе // Археол. открытия 1974 г. М., 1975.

Очиаури, 1950: *Очиаури Т. А.* Из истории древнейших верований грузин (кадагоба в Хевсурети): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1950.

Ошаев, 1929: *Ошаев Х. Д.* Народные развлечения у чеченцев // Революция и горец. 1929. № 6.

Ошаев, 1930: *Ошаев Х. Д.* Малхиста // Революция и горец. 1930. № 8.

Памятники, 1925; 1928: Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1925. Вып. 1; 1928. Вып. 3.

Памятники, 1965: Памятники обычного права Дагестана XVII—XIX вв.: Арх. материалы. М., 1965.

Панек, 1939: *Панек Л. Б.* Следы родового строя у мтиулов // СЭ. 1939. № 2.

Пантюхов, 1868: *Пантюхов И. И.* О народной медицине Рионской долины // Мед. сб., изд. Кавказским мед. о-вом. 1868. № 6.

Пантюхов, 1896: *Пантюхов И. И.* О кумыках: Антропологический очерк // ЗКОИРГО. 1896. Кн. 18.

Пастухов, 1894: *Пастухов А. В.* Поездка по высочайшим селениям Кавказа и восхождение на вершину горы Шах-Даг // ЗКОИРГО. 1894. Вып. 16.

Патейпа, 1912: *Патейпа Н.* Моление Лейбовых // Сотрудник Закавказской миссии. 1912. № 7, 8.

Патканов, 1872: *Патканов М.* Свадебные обряды армян // Кавказ. 1872. № 24.

Пачулиа, 1986: *Пачулиа В. П.* Падение Анакопии: Легенды Кавказского Причерноморья. М., 1986.

Петренко, 1986: *Петренко В. Г.* О юго-восточной границе распространения скифских каменных изваяний // Новое в археол. Сев. Кавказа. М., 1986.

Першиц, 1982: *Першиц А. И.* Похищение невест: правило или исключение // СЭ. 1982. № 4.

Петухов, 1866: *Петухов П.* Кубачинское племя // Кавказ. 1866. № 87.

Петухов, 1867: *Петухов П.* Очерк Кайтаго-Табасаранского округа (в Южном Дагестане) // Кавказ. 1867. № 13, 15.

Пирпирашвили, 1961: *Пирпирашвили П. М.* Об одной из древнейших народных врачебных идей Грузии // Сообщ. АН Груз. ССР. Т. 27, № 1. 1961.

Плосс, 1995: *Плосс Г.* Женщина в естествоведении и народоведении. СПб., 1895—1900. Репринт. изд. Сыктывкар; Киров, 1995. Т. 1.

Погосян, 1998: *Погосян С. Г.* Женский банный ритуал у армян // КСДСКЧ, 1996—1997 гг. СПб., 1998.

Полиевктов, 1937: *Полиевктов М.* Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений (1615—1640 гг.). Тбилиси, 1937.

Попов А., 1936: *Попов А. А.* Тавгийцы. М.; Л., 1936.

Попов И., 1868: *Попов И. М.* Кое-что из жизни ичкеринцев // ТВ. 1868. № 32, 35, 37.

Потебня, 1896: *Потебня А. А.* Переправа через реку как представление брака. М., 1896.

Предания, 1981: Предания и легенды народов Дагестана // Общественный строй союзов сельских общин Дагестана в XVIII—начале XIX в. Махачкала, 1981.

Пржецлавский, 1860: *Пржецлавский П. Г.* Нравы и обычаи в Дагестане // Воен. сб. 1860. № 4.

Пржецлавский, 1867: *Пржецлавский П. Г.* Дагестан, его нравы и обычаи // Вестник Европы. 1867. № 9.

Привилегированные сословия, 1870: Привилегированные сословия Кабардинского округа // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Пропп, 1986: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

П-ский, 1888: *П-ский.* Из быта пшавов и хевсур // Кавказ. 1888. № 86.

Путешественники, 1961: Путешественники об Азербайджане / Под ред. Э. М. Шахмалиева. Т. 1. Баку, 1961.

Путилов, 1971: *Путилов Б. Н.* Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971.

Пфаф, 1871а: *Пфаф В. Б.* Материалы по истории Осетии // ССКГ. 1871. Вып. 5.

Пфаф, 1871б: *Пфаф В. Б.* Путешествие по ущельям Северной Осетии // ССК. 1871. Вып. 1.

Пчелина, 1930: *Пчелина Е. Г.* Дом и усадьба в нагорной полосе Юго-Осетии // Учен. зап. Ин-та этнич. и нац. культур народов Востока. М., 1930. Т. 2.

Пчелина, 1937: *Пчелина Е. Г.* Родильные обычаи у осетин // СЭ. 1937. № 4.

Пятышева, 1947: *Пятышева Н.* Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе // ВДИ. 1947. № 3.

Равдоникас, 1976: *Равдоникас Т. Д.* Головной убор кабардинских вдов начала XVII века // Обществ. быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1976.

Равдоникас, 1990: *Равдоникас Т. Д.* Очерки по истории одежды населения Северо-Западного Кавказа (V в. до н. э.—конец XVII в.). Л., 1990.

Радде, 1880: *Радде Г.* Хевсурия и хевсуры // ЗКОИРГО. 1880. Кн. 11, вып. 2.

Раскина, 1940: *Раскина С.* Формы и виды магии в черкесской религии // Религ. пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Рассказ, 1831: Рассказ офицера, бывшего в плену у горцев. Койсубулинцы // Тифл. вед. 1831. № 9—11, 12—14, 15—17.

Ревуненкова, 1992: *Ревуненкова Е. В.* Миф — обряд — религия: Некоторые аспекты проблемы на материале народов Индонезии. М., 1992.

Редкая мусульманка, 1895: Редкая мусульманка // Кавказ. 1895. № 171.

Резван, 1988: *Резван Е. А.* Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988.

Рехвиашвили, 1963: *Рехвиашвили Н.* Культовый камень «гюне» (солнечный) // Вестник Гос. музея Грузии. Тбилиси, 1963. Т. 24-в. На груз. яз.

Ризаханова, 1986: *Ризаханова М. Ш.* Формы заключения брака и свадебная обрядность мискиджинцев // Брак и свадебные обычаи у народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1986.

Ризаханова, 1988: *Ризаханова М. Ш.* Национальная одежда гунзибцев XIX—начала XX в. // Материальная культура народов Дагестана в XIX—начале XX в. Махачкала, 1988.

Робакидзе, 1948: *Робакидзе А. И.* К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы (по материалам Триалетской этнографической экспедиции) // СЭ. 1948. № 3.

Россикова, 1894: *Россикова А. Е.* В горах и ущельях Куртатии и истоков реки Терека // ЗКОИРГО. 1894. Кн. 16.

Россикова, 1896: *Россикова А. Е.* Путешествие по центральной части Горной Чечни // ЗКОИРГО. 1896. Кн. 18.

Руновский, 1862: *Руновский А.* Легенды, народная медицина, предрассудки и верования дагестанских горцев // Б-ка для чтения. 1862. № 8.

Руновский, 1904: *Руновский А.* Дневник полковника Руновского // Акты, собранные Кавказской археогр. комис. 1904. Т. 12.

Руновский, 1989: *Руновский А.* Записки о Шамиле. М., 1989

Сабан: *ас-Саббан Абделькадер.* Адат ва такалид биль-ахкаф. Сейвун, б. г. На араб. яз.

Саванели, 1854: *Саванели А.* О грузинской мифологии вообще и об Али в особенности // ЗВ. 1854. № 43.

Савинов, 1850: *Савинов В. И.* Достоверные рассказы об Абазии (воспоминания офицера, бывшего в плену у абазехов) // Пантеон. 1850. № 2—12.

Савинов, 1859: *Савинов В. И.* Верования и обряды абхазских горцев // Ласточка. 1859. № 11, 12.

Савицкий, 1869: *Савицкий Н. И.* Отчет о состоянии умалишенных больных при Тифлисском военном госпитале // Мед. сб., изд. Кавказским мед. о-вом. 1869. № 8.

Сагарадзе, 1899: *Сагарадзе М.* Обычаи и верования в Имеретии // СМОМПК. 1899. Вып. 26.

Салакая, 1969: *Салакая Ш. Х.* К вопросу об эволюции эпического образа // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

Салакая, 1976: *Салакая Ш. Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976.

Салтыков, 1849: Путешествие в Персию. Письма кн. А. Д. Салтыкова. М., 1849.

Самарина, 1996: *Самарина Л. В.* Цветовой образ этнической культуры (Северный Кавказ и Дагестан) // Северный Кавказ: Бытовые традиции в XX в. М., 1996.

Самвелов, 1876: *Самвелов К.* Из далекого прошлого: Рассказ волонтера // Кавказ. 1876. № 10, 12—15, 17.

Самедов, 1984: *Самедов Д. С., Магомедов Г. И.* К вопросу о лексических и структурных общностях в дагестанских языках // Отраслевая лексика даг. языков: Мат. и исслед. Махачкала, 1984.

Самуэли, 1902: *Самуэли Х.* Очерки по обычному семейному праву армян // КВ. 1902. № 1—3.

Свечин, 1853: *Свечин Д. И.* Очерк народонаселения, нравов и обычаев дагестанцев // ЗКОИРГО. 1853. Кн. 2.

Свешникова, 1979: *Свешникова Т. Н.* Волки-оборотни у румын // Balcanica: Лингв. исслед. М., 1979.

Свешникова, 1990: *Свешникова Т. Н.* Волк в контексте румынского погребального обряда // Исслед. в обл. балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

Семененко, 1875а: *Семененко П. Я.* Нравы и обычаи гурийцев // Тифл. вестник. 1875. № 23.

Семененко, 1875б: *Семененко П. Я.* Сватовство и свадьба у гурийцев // Тифл. вестник. 1875. № 48.

Семенов Л., 1963: *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 годах. Грозный, 1963.

Семенов Н., 1886: *Семенов Н.* Обычаи кумыков в делах сватовства и женитьбы, а также по разрешению вопросов, относящихся до положения женщины // Кавказ. 1886. № 178, 179.

Семенов Н., 1892: *Семенов Н.* Очерки народных обычаев кумыков // ТС. 1892. Кн. 2, вып. 1.

Семенов Н., 1895: *Семенов Н.* Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895.

Сергеева, 1959: *Сергеева Г. А.* Брак и свадьба у народов Дагестана в XIX в. // КСИЭ. 1959. Вып. 32.

Сергеева, 1969: *Сергеева Г. А.* Положение женщины в дореволюционном и советском Дагестане // КЭС. М., 1969. Вып. 4.

Сергеева, 1984: *Сергеева Г. А.* Вязаная обувь народов горного Дагестана // КЭС. М., 1984. Вып. 8.

Сергеева, 1993: *Сергеева Г. А.* Похоронные обряды народов Дагестана: Традиции и современность // Похоронно-поминальные обряды. М., 1993.

Сержпутовский, 1916: *Сержпутовский А. К.* Поездка в Нагорный Дагестан // Живая старина. 1916. Вып. 4.

Сиврюгин, 1852: *Сиврюгин В.* Свадебные обряды в Персии // Кавказ. 1852. № 10.

Сигорский, 1930: *Сигорский М.* Брак и брачные обычаи на Кавказе // Этнография. 1930. № 3.

Сказки, 1965: Сказки народов Дагестана / Сост. и примеч. Х. Халилова. М., 1965.

Скачков, 1905: *Скачков А.* Празднование дзуаров // ТВ. 1905. № 226.

Следы прошлого, 1852: Следы прошлого: Джанаоз. Карабадими // Кавказ. 1852. № 53.

Сливицкий, 1851а: *Сливицкий И.* Простонародные лекарства грузин // Кавказ. 1851. № 9.

Сливицкий 1851б: *Сливицкий И.* Гадание на армянском кладбище и гуляние на Ортачалах // Кавказ. 1851. № 38.

Смирнова, 1955: *Смирнова Я. С.* Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX—XX вв.) // КЭС. М., 1955. Вып. 1.

Смирнова, 1963: *Смирнова Я. С.* О некоторых религиозных пережитках у причерноморских адыгейцев // СЭ. 1963. № 6.

Смирнова, 1968: *Смирнова Я. С.* Воспитание ребенка в адыгейском ауле в прошлом и настоящем // Учен. зап. Адыг. НИИ. Майкоп, 1968. Т. 8: Этнография.

Смирнова, 1976: *Смирнова Я. С.* Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа // КЭС. М., 1976. Вып. 6.

Смирнова, 1979: *Смирнова Я. С.* К типологии обычаев умыкания: По материалам Северного и Западного Кавказа // Проблемы типологии в этногр. М., 1979.

Смирнова, 1983: *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа: Вторая половина XIX—XX в. М., 1983.

Смирнова, 1984: *Смирнова Я. С.* Положение «старшей» женщины у народов Кавказа и его историческое истолкование // КЭС. М., 1984. Вып. 8.

Смирнова, 1995: *Смирнова Я. С., Тер-Саркисянц А. Э.* Народы Кавказа. Кн. 3: Семья и семейный быт, ч. 1: Формирование, тип и структура. М., 1995.

Смирнова, 1997: *Смирнова Я. С.* Роли и статусы женщины в традиционных обществах народов Кавказа // ЭО. 1997. № 4.

Сокольский, 1881: *Сокольский А.* Архаические формы семейной организации у кавказских горцев // Журн. м-ва нар. просвещ. 1881. № 11.

Соловьева, 1993: *Соловьева Л. Т.* К изучению похоронно-поминальной обрядности грузин (похороны ребенка) // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.

Соловьева, 1995: *Соловьева Л. Т.* Грузия: Этнография детства. М., 1995.

Сослани, 1886: *Сослани Д.* Пшавцы // Нов. обозр. 1886. № 754, 760, 761.

Сохадзе, 1974: *Сохадзе А. К.* Типы грузинской верхней одежды «чоха»: ареал их распространения и термины // Вестник Музея Грузии. Т. XXX-B. Тбилиси, 1974.

Спенсер, 1994: *Спенсер Э.* Путешествия в Черкесию. Майкоп, 1994.

Среди мусульман, 1911: Среди мусульман: 8-летняя жена // Южный Кавказ. 1911. № 19.

Сталь, 1900: *Сталь К. Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказ. сб. 1900. № 21.

Степанов, 1893: *Степанов И. С.* Поверья грузин Телавского уезда // СМОМПК. 1893. Вып. 17.

Степанов, 1894: *Степанов И. С.* Приметы и поверья грузин Телавского уезда Тифлисской губернии // СМОМПК. 1894. Вып. 19.

Степанов, 1903: *Степанов И. С.* Народные приметы, разные способы гадания и некоторые поверья мингрельцев // СМОМПК. 1903. Вып. 32.

Стоянов, 1876: *Стоянов А. И.* Путешествие по Сванетии // ЗКОИРГО. 1876. Кн. 10, вып. 2.

Страбон, 1964: *Страбон.* География в 17 книгах / Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1964.

Стрейс, 1935: *Стрейс Я. Я.* Три достопамятных и исполненных многих превратностей путешествия. М., 1935.

Студенецкая, 1989: *Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII—XX вв. М., 1989.

Сугруладзе, 1986: *Сугруладзе И. К.* Астральная символика в грузинском народном орнаменте. Тбилиси, 1986. На груз. яз.

Сысоев, 1913: *Сысоев В. М.* Карачай // СМОМПК. 1913. Вып. 43.

Такоева, 1959: *Такоева Н. Ф.* К вопросу о браке и свадебных обрядах у северных осетин в XIX—начале XX в. // КСИЭ. 1959. Вып. 32.

Танкиев, 1985: *Танкиев А. Х.* Жанр обряда сватовства зохалол у ингушей // Семейно-обрядовая поэзия народов Сев. Кавказа. Махачкала, 1985.

Тарикатские легенды, 1869: Тарикатские легенды, поучения и письма // ССКГ. 1869. Вып. 2.

Татарские пословицы, 1881: Татарские пословицы, поговорки, загадки и имена женщин / Зап. С. Зелинский // СМОМПК. 1881. Вып. 1.

Тедорадзе, 1941: *Тедорадзе Г.* Пять лет в Пшавии и Хевсуретии. Тбилиси, 1941.

Тепцов, 1890: *Тепцов В. Я.* Сванетия // СМОМПК. 1890. Вып. 10.

Тепцов, 1892: *Тепцов В. Я.* По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. 1892. Вып. 14.

Тепцов, 1894: *Тепцов В. Я.* Из быта и верований мингрельцев // СМОМПК. 1894. Вып. 18.

Тер-Саркисянц, 1989: *Тер-Саркисянц А. Е.* Брак и свадебный цикл у армян (вторая половина XIX—начало XX в.) // КЭС. М., 1989. Вып. 9.

Тер-Саркисянц, 1994: *Тер-Саркисянц А. Е.* Межличностные отношения в армянской семье: традиции и современность // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен: Материалы междунар. конф. М., 1994.

Тер-Саркисянц, 1996: *Тер-Саркисянц А. Е.* Семейные обряды у армян Северного Кавказа // Сев. Кавказ: Бытовые традиции в XX в. М., 1996.

Ткешелов, 1888: *Ткешелов М. И.* Адарбейджанские татары // СМЭ. 1888. Вып. 3.

Тменов, 1979: *Тменов В. Х.* «Город мертвых»: Позднесредневековые склеповые сооружения Тагаурии. Орджоникидзе, 1979.

Тменов, 1985: *Тменов В. Х.* Древние верования осетин и ингушей и их отражение в памятниках материальной культуры // Вопр. историко-культурных связей на Сев. Кавказе. Орджоникидзе, 1985.

Токарев, 1986: *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. 4-е изд. М., 1986.

Торэн, 1996: *Торэн М. Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.

Трипольский, 1866: *Трипольский Н. М.* Заметка о туземной медицине в Аварии // Мед. вестник. 1866. № 47.

Трубецкой, 1908: *Трубецкой Н. С.* Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (= земли) // ЭО. 1908. № 3.

Тульчинский, 1903: *Тульчинский Н. П.* Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // ТС. 1903. Вып. 6.

Тхагапсова, 1996: *Тхагапсова Г. Г.* Народная медицина адыгов: Историко-этнографический аспект. Майкоп, 1996.

Тхостов, 1868: *Тхостов И.* Знахари и знахарки Осетии // Кавказ. 1868. № 85.

Тэрнер, 1983: *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.

Уарзиати, 1990: *Уарзиати В. С.* Культура осетин: Связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.

Уарзиати, 1995: *Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

Умаров, 1974: *Умаров С. Ц.* Исторические предания о чеченских средневековых боевых башнях и замках // Тез. докл. 4-х Крупновских чтений по археологии Кавказа. Орджоникидзе, 1974.

Унарокова, 1998: *Унарокова Р. Б.* Формы общения адыгов (опосредованные формы общения в традиционной культуре адыгов на материале фольклорных текстов). Майкоп, 1998.

Урбнели, 1890: Извлечение из этнографических очерков г. Урбнели о хевсурах // ЗКОИРГО. 1890. Кн. 14.

Уруймагов, 1903: *Уруймагов Х.* Женские школы в Осетии // Казбек. 1903. № 1696.

Услар, 1868: *Услар П. К.* Кое-что о словесных произведениях горцев // ССКГ. 1868. Вып. 1.

Флоренский, 1908: *Флоренский П.* Фаллический памятник Котахевского монастыря // Живая старина. 1908. № 1.

Фольклорные тексты, 1988: Фольклорные тексты // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

Фонвиль, 1991: *Фонвиль А.* Последний год войны Черкесии за независимость // Дубровин Н. Черкесы (адыге). Нальчик, 1991.

Фрейд, 1990: *Фрейд З.* Табу девственности: Очерки по истории сексуальности. М., 1990.

Фрейденберг, 1927: *Фрейденберг О. М.* Thamyris // Яфетический сб. 1927. Вып. 5.

Фрейденберг, 1978: *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.

Фрейденберг, 1997: *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997.

Хабекирова, 1993: *Хабекирова Х. А.* К вопросу о магических обрядах и действиях в народной медицине адыгов // Из традиц. этногр. народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1993.

Хадикова, 1990: *Хадикова А. Х.* Традиционный этикет в половозрастной структуре осетин // КСДСКЧ, 1989 г. М., 1990.

Хазров, 1846: *Хазров И.* Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и нынешнее состояние их нравов // Кавказ. 1846. № 40, 42.

Хайбуллаев, 1973: *Хайбуллаев С. М.* Аварская народная лирика. Махачкала, 1973.

Халидова, 1985: *Халидова М. Р.* Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1985.

Халидова, 1989: *Халидова М. Р.* Демонический персонаж «Мать болезней» и его магические функции // Магическая поэзия народов Сев. Кавказа. Махачкала, 1989.

Халилов, 1985: *Халилов Х. М.* Народы Дагестана // Семейно-обрядовая поэзия народов Сев. Кавказа. Махачкала, 1985.

Халилов, 1986: *Халилов Х. М.* Кукольная свадьба лакцев // Тез. докл. конф., посвящ. итогам экспед. исслед. в 1984—1985 гг. Махачкала, 1986.

Халилов, 1989: *Халилов Х. М.* Вербальная магия в поэзии лакцев // Магическая поэзия народов Сев. Кавказа. Махачкала, 1989.

Халипаева, 1990: *Халипаева И. А.* Мифологическое предание кумыков «Окаменевшая Аймеседу» (опыт анализа в сравнительном аспекте) // Сов. тюркология. 1990. № 1.

Хамицаева, 1988: *Хамицаева Т. А.* Весенние календарные песни и обряды осетин // Календарно-обрядовая поэзия народов Сев. Кавказа. Махачкала, 1988.

Хан-Гирей, 1842: *Хан-Гирей.* Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов // Русский вестник. 1842. № 1.

Хан-Гирей, 1978: *Хан-Гирей.* Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.

Хан-Гирей, 1989: *Хан-Гирей.* Черкесские предания. Нальчик, 1989.

Харадзе 1960: *Харадзе Р.* Грузинская семейная община. Тбилиси, 1960. Т. 1, 2.

Харатян, 1994: *Харатян З. В.* Берущие и дающие (армянские обозначения брачной пары в фольклорно-этнографическом контексте) // Ист.-этногр. исслед. по фольклору. М., 1994.

Харузин, 1888: *Харузин Н. Н.* Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // СМЭ. 1888. Вып. 3.

Харузин, 1903: *Харузин Н. Н.* Этнография. СПб., 1903. Вып. 2.

Хасбулатова, 1981: *Хасбулатова З. И.* Обряды, обычаи и поверья чеченцев и ингушей, связанные с рождением и воспитанием детей в дореволюционном прошлом // Этногр. и вопр. религ. воззрений чеченцев и ингушей в дорев. период. Грозный, 1981.

Хасбулатова, 1983: *Хасбулатова З. И.* Некоторые формы взаимопомощи, связанные с хозяйственным и семейным бытом чеченцев и ингушей в конце XIX—начале XX в. // Хоз-во и хозяйств. быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983.

Хасиев, 1985: *Хасиев С.-М. А.* Традиции и новации в жилищном строительстве вайнахов // Новое и традиц. в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985.

Хасиев, 1990: *Хасиев С. А.* Еще раз об амазонках // КСДСКЧ, 1989 г. М., 1990.

Хаханов, 1888а: *Хаханов А. С.* О пшавах // СМЭ. 1888. Вып. 3.

Хаханов, 1888б: *Хаханов А. С.* О мохевцах // Там же.

Хаханов, 1891: *Хаханов А. С.* Месхи // ЭО. 1891. № 3.

Хаханов, 1893: *Хаханов А. С.* Источники по введению христианства в Грузии // Древности Востока. 1893. Т. 1, вып. 3.

Хаханов, 1895: *Хаханов А. С.* Очерки по истории грузинской словесности. М., 1895. Вып. 1.

Хаханов, 1896: *Хаханов А. С.* Письмо из провинции: Пережиток старины в похоронном обряде грузинского князя // ЭО. 1896. № 4.

Хаханов, 1898: *Хаханов А. С.* Из грузинских легенд // ЭО. 1898. № 4.

Хетагуров, 1974: *Хетагуров К. Л.* Особа // Собр. соч.: В 3 т. М., 1974. Т. 2.

Хизанашвили, 1896: *Хизанашвили Д.* Пшавия и пшавы: Брак и взаимные отношения между членами пшавской семьи // ЗКОИРГО. 1896. Кн. 18.

Хорни, 1993: *Хорни К.* Женская психология. СПб., 1993.

Христов, 1992: *Христов П.* Снохачество у българ // Българска етнография. 1992. Кн. 3.

Худадов, 1890: *Худадов Н. А.* Заметки о Хевсуретии // ЗКОИРГО. 1890. Кн. 14, вып. 1.

Хускивадзе, 1894: *Хускивадзе Ф.* Местечко Квирилы и его окрестности // СМОМПК. 1894. Вып. 19.

Цагарели, 1870: *Цагарели А.* Амазонки на Кавказе // Кавказ. 1870. № 146.

Цадаса, 1965: *Цадаса Г.* Адаты аварцев о браке и семье // Памятники обычного права Дагестана XVII—XIX вв.: Архивные материалы. М., 1965.

Цветков, 1851: *Цветков В.* Гамис-тева. Сирис-куди // Кавказ. 1851. № 11.

Цей, 1929: *Цей Д.* Чапш // Революция и горец. 1929. № 5.

Цогоев, 1905: *Цогоев А.* Несколько слов по поводу статьи Г. Хадзарова // Казбек. 1905. № 2109.

Цискаров, 1849: *Цискаров И.* Записки о Тушетии // Кавказ. 1849. № 8, 11.

Ч., 1909: *Ч.* Праздник обновления природы // Тифл. листок. 1909. № 74.

Чартолани, 1989: *Чартолани Ш. Г.* К истории нагорья Западной Грузии доклассовой эпохи. Тбилиси, 1989.

Челеби, 1979: *Челеби Эвлия.* Книга путешествий. М., 1979. Вып. 2.

Челидзе, 1980: *Челидзе В.* Исторические хроники Грузии. Тбилиси, 1980.

Червенаков, 1906: *Червенаков Д.* Похоронные обычаи в Верхней Сванетии // СМОМПК. 1906. Вып. 36.

Черный, 1870: *Черный И. Я.* Горские евреи // ССКГ. 1870. Вып. 3.

Черчиев, 1987: *Черчиев А. М.* Мотив превращения в камень в дагестанской сказке и его ритуально-мифологическая семантика // Жанр сказки в фольклоре народов Дагестана. Махачкала, 1987.

Черчиев, 1988: *Черчиев А. М.* О мотиве чудесных волос в дагестанской мифологии // Пробл. мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988.

Чеснов, 1989: *Чеснов Я. В.* Размышления о народной культуре абхазов // СЭ. 1989. № 1.

Чеснов, 1993: *Чеснов Я. В.* «Откуда приходит гость?» // Полевые исслед. Нов. сер. Т. 1, вып. 1. М., 1993.

Чеснов, 1994а: *Чеснов Я. В.* Поэтика девичества // Женщина и свобода. Пути выбора в мире традиций и перемен: Материалы междунар. конф. М., 1994.

Чеснов, 1994б: *Чеснов Я. В.* Архетип камня в баркарско-карачаевской традиции // КСДСКЧ, 1993 г. СПб., 1994.

Чеснов, 1994в: *Чеснов Я. В.* Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев // ЭО. 1994. № 5.

Чеснов, 1995: *Чеснов Я. В.* Менталитет и проблема политических лидеров в Чечне // Открытая политика. 1995. № 8.

Чеснов, 1996а: *Чеснов Я. В.* Чеченская культура детства // Сев. Кавказ: Бытовые традиции в XX в. М., 1996.

Чеснов, 1996б: *Чеснов Я. В.* Амазонки, мужское и женское начала и концепция эзотерического знания // Сев. Кавказ: Бытовые традиции в XX в. М., 1996.

Чжимбе, 1928: *Чжимбе А.* Люди ущелий: Роман из жизни хевсур. М.; Л., 1928.

Чибиров, 1971: *Чибиров Л. А.* Обряды вызывания дождя у кавказских народов // Всесоюз. науч. сессия, посв. итогам археол. и этногр. исслед. 1970 г.: Тез. докл. Тбилиси, 1971.

Чибиров, 1976: *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.

Чибиров, 1984: *Чибиров Л. А.* Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.

Чиковани, 1966: *Чиковани М. Я.* Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966.

Чистяков: *Чистяков М.* Из поездок по России. СПб., б. г.

Чистякова, 1940: *Чистякова Е.* Религия и бытовое положение женщины у шапсугов // Религ. пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Чомаев, 1972: *Чомаев К. И.* Дореволюционные черты этнической психологии горских народов Северного Кавказа // Вопр. нац. психологии. Черкесск, 1972.

Чочиев, 1985: *Чочиев А. Р.* Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985.

Чочиев, 1996: *Чочиев А. Р.* Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996.

Чукбар, 1912: *Чукбар А.* В глубине народной жизни // Сотрудник Закавказской миссии. 1912. № 2, 3, 5.

Чурсин, 1902: *Чурсин Г. Ф.* Траур у кавказских народов // Кавказ. Иллюстр. прил. 1902. № 1.

Чурсин, 1903: *Чурсин Г. Ф.* Обычаи и предрассудки карачаевцев: Отношение к женщине // Кавказ. 1903. № 24, 31.

Чурсин, 1905: *Чурсин Г. Ф.* Народные обычаи и верования Кахетии // ЗКОИРГО. 1905. Кн. 25, вып. 2.

Чурсин, 1911: *Чурсин Г. Ф.* Вызывание дождя у кавказских горцев // Тифл. листок. 1911. № 141.

Чурсин, 1926: *Чурсин Г. Ф.* Талыши // Изв. Кавказского ист.-археол. ин-та. Тифлис, 1926. Т. 4.

Чурсин, 1928: *Чурсин Г. Ф.* Культ воды у кавказских народов // Бюл. Кавказского ист.-археол. ин-та в Тифлисе. Л., 1928. Вып. 4.

Чурсин, 1929а: *Чурсин Г. Ф.* Культ земли у кавказских народов // Там же. Л., 1929. Вып. 5.

Чурсин, 1929б: *Чурсин Г. Ф.* Культ собаки у кавказских народов // Там же.

Чурсин, 1930: *Чурсин Г. Ф.* Магия в борьбе с засухой у кавказских народов // Там же. Л., 1930. Вып. 6.

Чурсин, 1931: *Чурсин Г. Ф.* Армяне Зангезура. Тифлис, 1931. Отд. отт.

Чурсин, 1957: *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Чурсин, 1995: *Чурсин Г. Ф.* Авары: Этнографический очерк. Махачкала, 1995.

Шаманов, 1979: *Шаманов И. М.* Брак и свадебные обряды карачаевцев // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979.

Шаманов, 1982: *Шаманов И. М.* Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Пробл. археол. и этногр. Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1982.

Шанаев, 1870: *Шанаев Дж.* Свадьба у северных осетин // ССКГ. 1870. Вып. 4.

Шаншиев, 1887: *Шаншиев К.* Поездка в Сванетию летом 1885 г. // Кавказское обозр. 1887. № 28, 33, 42.

Шаповалова, 1977: *Шаповалова Г. Г.* Майский цикл весенних обрядов // Фольклор и этногр.: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.

Шаховский, 1846: *Шаховский И., Нумерович-Данченко И. Ф., Кутателадзе Н.* Сванетия // Кавказ. 1846. № 44.

Швецов, 1856: *Швецов В.* Очерк о кавказских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. М., 1856.

Шегрен, 1846: *Шегрен А. М.* Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1846. № 28.

Шиллинг, 1931а: *Шиллинг Е. М.* Ингуши и чеченцы // Религ. верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. 1931.

Шиллинг, 1931б: *Шиллинг Е. М.* Сваны // Там же.

Шиллинг, 1931в: *Шиллинг Е. М.* Черкесы // Там же.

Шиллинг, 1931г: *Шиллинг Е. М.* Абхазы // Там же.

Шиллинг, 1934: *Шиллинг Е. М.* Культ Тушоли у ингушей // Изв. Инг. НИИ. Орджоникидзе, 1934. Т. 4, вып. 2.

Шиллинг, 1936: *Шиллинг Е. М.* Балхар: Женские художественные промыслы аула Балхар. Пятигорск, 1936.

Шиллинг, 1949: *Шиллинг Е. М.* Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949.

Шиллинг, 1993: *Шиллинг Е. М.* Малые народы Дагестана. М., 1993.

Шмушкис, 1940: *Шмушкис И.* О черкесской свадьбе // Религ. пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Шортанов, 1982: *Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982.

Шортанов, 1992: *Шортанов А. Т.* Адыгские культы. Нальчик, 1992.

Штернберг, 1936: *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Шульц, 1967: *Шульц П. Н.* Скифские изваяния Причерноморья // Античное о-во: Тр. конф. по изуч. пробл. античного о-ва. М., 1967.

Элиаде, 1987: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.

Эмин; 1864: *Эмин Н.* Очерк религии и верований языческих армян. М., 1864.

Эриашвили, 1983: *Эриашвили Ж. Г.* Древнейшие социально-религиозные институты в горных районах Грузии (по этнографическим материалам): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1983.

Эриксон, 1903: *Эриксон Э. В.* Иллюзии и галлюцинации в основе некоторых поверий // Кавказ. 1903. № 54, 56.

Эристави-Хоштария, 1957: *Эристави-Хоштария А. Г.* Рассказы. Тбилиси, 1957.

Эристов, 1847а: *Эристов Р. Д.* Свадьба у грузин // Кавказ. 1847. № 14.

Эристов, 1847б: *Эристов Р. Д.* Лазаре // Кавказ. 1847. № 10.

Эристов, 1855: *Эристов Р. Д.* О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // ЗКОИРГО. 1855. Кн. 3.

Эристов, 1897: *Эристов Р. Д.* Заметки о Сванетии // ЗКОИРГО. 1897. Кн. 19.

Эфендиева, 1989: *Эфендиева Р. П.* Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX—начало XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1989

Юнг, 1994: *Юнг К.* Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.

Юхотников, 1857: *Юхотников Ф. В.* Посев, жатва и сенокос кавказских горцев // Моск. ведомости: Лит. отд. 1857. № 138.

Яковлев, 1930: *Яковлев Н. Ф.* Термины «мать»—«отец», «сестра»—«брат», «дочь»—«сын» в северно-кавказских яфетических и некоторых других языках // Учен. зап. Ин-та этнич. и нац. культур Востока. М., 1930. Т. 1.

Яшвили, 1903: *Яшвили А. О.* Народная медицина в Закавказском крае: Медицинские средства, народные способы лечения и грузинский народный лечебник «Карабадини» // Тр. 2-го съезда кавказских врачей. Тифлис, 1903. Т. 2.

Brosse, 1849: *Brosse M. E.* Histoire de la Georgia. SPb., 1849. Vol. 1.

Brown, 1963: *Brown J. K.* A Cross-Cultural Study of female Initiation Rites // American Anthropologist. 1963. Vol. 65, N 4.

Koleva, 1972: *Koleva T. A.* Paralleles balkano-caucasiens dans certains rites et coutumes // Ethnologia Slavica. 1972. N 3.

Koleva, 1974: *Koleva T. A.* Institut des initiations en Bulgaria // Ethnologia Slavica. 1974. N 5.

Lemann, 1957: *Lemann F. R.* Bemerkungen zu einer neuen Begrundaug der Beschneidung // Sociologus. 1957. Vol. 7, N 1.

Reineggs, 1796: *Reineggs J.* Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus. Gotha; SPb., 1796.

Zakharov, 1932: *Zakharov A. A.* Material for the Archaeology of the Caucasus // Swiatowit. 1932/33. Vol. 15.

Архивные материалы

Агларов (А): *Агларов М. А.* Андийская группа народностей в XIX—начале XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 1968. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 3, оп. 3, д. 67.

Буткевич (А): *Буткевич Б.* Запись студента ЛГУ Буткевича Брониславa об участии в дагестанской этнографической экспедиции 1925 г. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 5, оп. 1, д. 49.

Гиоргадзе (А): *Гиоргадзе Д. Г.* Культ мертвых в горной Восточной Грузии (по этнографическим материалам): Дис. ... канд. ист. наук. Тбилиси, 1977. — Арх. Ин-та ист., археол. и этногр. им. И. А. Джавахишвили. Библиотека.

Далгат Б. (А): *Далгат Б.* Материалы по обычному праву даргинцев. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 5, оп. 1, д. 28.

Данилин (А): *Данилин А. Г., Данилина К. Г., Каруновская Л. Э.* Очерк современного положения дидоев. — СПбФ АРАН, ф. 135, оп. 2, № 100.

Ихилов (А): *Ихилов М. М.* Семейный быт, обряды и обычаи Табасарана. — РФ ИИАЭ, ф. 3, оп. 3, д. 2.

Каранаилов (А): *Каранаилов О.* Бытовые адаты и песни аварцев. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 9, оп. 1, д. 99.

Козлова (А): *Козлова К.* Поселения и жилища аварцев. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 5, оп. 1, д. 32.

Отчет (А): Отчет об этнологической рекогносцировке, произведенной этнографами А. Г. Данилиным, Л. Э. Каруновской и студенткой ЛГУ К. Г. Данилиной в Дидойском участке Андийского округа ДАССР летом 1926 г. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 5, оп. 1, д. 51.

Панек (Аа): *Панек Л. Б.* Лаки. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 5, оп. 1, д. 37.

Панек (Аб): *Панек Л. Б.* Национальная одежда лезгин. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 3, оп. 3, д. 2.

Панек (Ав): *Панек Л. Б.* Материалы по этнографии рутульцев. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 3, оп. 3, д. 2.

Панек (Аг): *Панек Л. Б.* Свадебные обычаи лезгин. — Арх. МАЭ, ф. К-I, оп. 1, д. 260.

Панек (Ад): *Панек Л. Б.* Агулы. — Арх. МАЭ, ф. К-I, оп. 1, д. 159.

Эфендиева (А): *Эфендиева Р. П.* Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX—начало XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. Баку, 1989. — Арх. МАЭ, ф. К-V, оп. 1, № 736.

Шиллинг (А): *Шиллинг Е. М.* Даргинцы. — РФ ИИАЭ ДФ РАН, ф. 5, оп. 1, д. 37.

Полевые материалы автора

Архив МАЭ РАН, ф. К-I, оп. 2

ПМА, № 1213: Дневник поездки 1981 г. в Дагестан.
ПМА, № 1384: Дневник поездки 1984 г. в Дагестан.
ПМА, № 1426: Дневник поездки 1985 г. в Дагестан.
ПМА, № 1427: Отчет о поездке 1985 г. в Дагестан.
ПМА, № 1587: Дневник поездки 1988 г. в Дагестан.
ПМА, № 1588: Отчет о поездке 1988 г. в Дагестан.
ПМА, № 1651: Дневник поздки 1989 г. в Чечено-Ингушетию.
ПМА, № 1688: Дневник поездки 1990 г. в Дагестан.
ПМА, № 1689: Отчет о поездке 1990 г. в Дагестан.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ — Вестник древней истории
ЗВ — Закавказский вестник. Тифлис
ЗКОИРГО — Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис
ИКОИРГО — Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис
КВ — Кавказский вестник. Тифлис
КСДСКЧ — Краткое содержание докладов Лавровских (среднеазиатско-кавказских) чтений
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.
КЭС — Кавказский этнографический сборник
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. Л., СПб.
РГО — Русское географическое общество
РФ ИИАЭ — Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН
СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис
СМЭ — Сборник материалов по этнографии, издаваемых при Дашковском этнографическом музее. М.
ССК — Сборник сведений о Кавказе. Тифлис
ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис
ССТО — Сборник сведений о Терской области. Владикавказ
СЭ — Советская этнография
ТВ — Терские ведомости. Владикавказ
ТС — Терский сборник. Владикавказ
ЭО — Этнографическое обозрение

серия

Юрий Юрьевич Карпов

ЖЕНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ КАВКАЗА

научное издание

ISBN 5-85803-172-2

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

Набор — *Ю. Ю. Карпов*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Редактор и корректор — *Т. Г. Бугакова*
Выпускающий — *О. И. Трофимова*

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

ЛР № 065555 от 05.12.1997
Подписано в печать 14.02.2001. Формат 60×90$^{1}/_{16}$
Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс»
Печать офсетная. Объем 26 печ. л. Тираж 1000 экз.
Заказ № 3805

Отпечатано с готового оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

ДРУГИЕ КНИГИ:

Б. Н. Путилов. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1999. — 288 с. (Slavica petropolitana, V).

Это последняя книга крупнейшего фольклориста современности Бориса Николаевича Путилова. В ней ученый подводит итоги своих многолетних исследований в области теории и истории славянского эпоса.

В первой части книги рассматриваются общие вопросы современной теории устного эпоса, типология эпоса славянских народов (в первую очередь — классического типа), место в эпосе фантастики, магии и их специфика, проблема историзма русского былинного эпоса. Вторая часть, построенная на материалах сюжетов, сюжетных циклов и мотивов славянской эпической поэзии, посвящена выяснению особенностей эпического сознания, как оно воплощается в конкретных произведениях. Выявляются и анализируются закономерности эпического сюжетосложения и повествования. Третья часть посвящена проблемам эпического сказительства на материалах русских «старинщиков» и черногорских гусляров, а также творчеству П. Негоша и М. Милянова, собирателей, издателей и творцов черногорской эпической поэзии.

Книга предназначена для фольклористов, исследователей эпических традиций славянских народов и всех интересующихся культурой славян.

Т. А. Бернштам. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. — 400 с. (Ethnographica Petropolitana, V).

Тема монографии — возрастной символизм (главным образом стадии молодости) переходных обрядов в культуре восточнославянского крестьянства XIX—начала XX в., который изучается в сравнительном ракурсе народно-христианских представлений и учения Православной Церкви о жизни—смерти.

Автор делает попытку выявить удельный вес и ценностный статус церковно-догматического учения и опыта в символизме так называемого «бытового», или народного, христианства (православия) русских, украинцев и белорусов. Исследуется роль Русской Церкви в домостроительстве и домоустройстве восточно-славянского этноса (переходная обрядность: рождение—крещение; брак—венчание; смерть, погребение и поминовение).

Книга рассчитана на самый широкий круг читателей, интересующихся культурой и историей нашего Отечества.

Эти и другие книги серий «Slavica Petropolitana»
и «Ethnographica Petropolitana» спрашивайте в
книготорговой фирме «Крафт+»

Литература по философии, истории, психологии, альбомы, иллюстрированные издания, словари, энциклопедии, учебная, детская литература, современная и классическая проза и поэзия.

Москва:
Тел/факс: (095) **186 93 78, 363 68 73.**
Санкт-Петербург:
Тел/факс: (812) **141 23 37**

По поводу приобретения книг нашего издательства
просьба обращаться в **ЗАО ИТД «Летний сад»**.

В Санкт-Петербурге:
197136, Санкт-Петербург, Большой проспект П. С., д. 82
(ст. метро «Петроградская», флигель во дворе).
Тел.: (812) 232 21 04. Факс: (812) 233 19 62.
E-mail: letnysad@mail.wplus.net.

В Москве:
ул. Б. Никитская, д. 46 (ст. метро «Баррикадная»).
Тел.: (095) 290 06 88, магазин-салон;
Б. Предтеченский пер., д. 7, склад-офис
(ст. метро «Краснопресненская»).
Тел.: (095) 255 01 98. E-mail: letsad@aha.ru.

По поводу заказа книг нашего издательства
наложенным платежом по почте
просьба обращаться по адресу:
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9,
Издательство Санкт-Петербургского университета,
отдел «Книга-почтой».
Тел.: (812) 328 77 63.
Факс: (812) 328 44 22
E-mail: books@dk2478.spb.edu

Адрес нашего издательства в Интернет:
www.pvcentre.agava.ru
E-mail: pvcentre@mail.ru

Здесь вы можете оперативно узнать обо всех изданных книгах, о наших издательских новинках и планах, а также познакомиться с фрагментами из опубликованных текстов. Представлены также персональные станицы востоковедов, библиографические материалы, статьи и многое другое.

За пределами Российской Федерации:

KUBON UND SAGNER
BUCHEXPORT-IMPORT GmBH.
Heßstraße 39/41, Postfach 34 01 08,
München, Deutschland-80328.

Ю. Ю. Карпов

ЖЕНСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ КАВКАЗА

Книга является первым исследованием женской субкультуры в традиционной общественной практике народов Кавказа. В центре внимания находятся мировоззренческие основы жизнедеятельности социума, дающие возможность по-новому взглянуть на культурно-бытовые традиции населения региона, прямо и опосредованно связанные с женщиной и составляющими ее "мир" явлениями. Этнокультурное своеобразие Кавказа позволяет конкретизировать общие закономерности моделирования общественной среды, взаимодействия в ней женского и мужского социокультурных пространств, их изменений, которые происходили под воздействием факторов социально-политического, конфессионального и др. порядка.

ISBN 5-85803-172-2